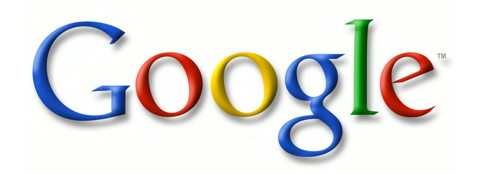


Idealismus und Positivismus.

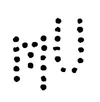
Eine kritische Auseinandersetzung

von

Ernst Laas.

Erster, allgemeiner und grundlegender Theil.

BERLIN.
Weidmannsche Buchhandlung.
1879.



Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

1. Die Klage über die Discontinuität der philosophischen Forschung.

Die Klage ist vielstimmig und alt, dass es der philosophischen Forschung an derjenigen Continuität gebreche, von der allein Früchte zu erwarten seien: zu häufig nehme sie ganz neue Anläufe, die sich spurlos demnächst wieder verlören. Das Resultat sei aber auch danach. Es biete die Geschichte dieser Bestrebungen das unerquickliche und verwirrende Bild disparater oder einander widersprechender Lehrmeinungen; das ganze Studium sei von vornherein mit dem Fluche der Unergiebigkeit behaftet; wie vor hundert Jahren scheue sich füglich jeder, „der sich stark genug fühle, in andern Wissenschaften zu glänzen, seinen Ruhm in dieser zu wagen“.[1])

Wenn man von diesen Klagen und Beschuldigungen so viel abzieht, als auf Rechnung derjenigen Bequemlichkeit und Süffisance fällt, welche in jedem Gebiete als die natürlichen Begleiter sich selbst beschönigender Unfähigkeit und Unwissenheit aufzutreten pflegen, so kann das, was wahr ist, den Interessirten und Thätigen nur zu einer um so energischeren Durchdringung und Sichtung des historisch Gegebenen veranlassen, sowohl um diejenigen Vorarbeiten zu entdecken, die weiter geführt zu werden verdienen, als

---

[1]) Kant, Prolegomena, Werke (Rosenkranz) III, 4.

auch um in der Mannigfaltigkeit, welche dem gewöhnlichen Blick den Eindruck der Willkür und des Chaos macht, durch Heraushebung der dynamischen Abhängigkeitsverhältnisse und durch Markirung der typischen Grundformen der Differenz, die etwa doch vorhandene Ordnung, Gliederung und Nothwendigkeit zu erkennen.

Denn verdriesslich ist es allerdings und in seinen Folgen auch höchst lästig, dass es auf diesem so wie so schon überaus schwierigen Boden an der nöthigen Zusammen- und Weiterarbeit gebricht, dass immer wieder an- und abgesetzt, dass so selten die vorhandenen Probleme aufgenommen und eine Erfolg versprechende Richtung ruhig fortgeführt wird[1]). Dies hat zur Folge, dass es in der philosophischen Literatur immer noch keinen anerkannten Massstab gibt, „um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden“[2]), und dass es fortwährend gewandten Federn gelingt, blossem Abhub aus allerlei Vergangenheit das Ansehen neuer selbstentdeckter Wahrheiten zu verleihen[3]).

---

1) Vgl. Leibnitz, Opp. philos., Ed. Erdmann, p. 704a; A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Vorwort zur 2. Aufl. (3A. S. VIII); K. Fischer, Gesch. der neuern Philosophie III, 2. Aufl. 1869, Vorrede S. XVI.

2) Kant a. a. O.

3) Vgl. Lessing, Voss. Zeitung vom 29. Juni 1751 (Werke, Lachm. Maltz. III, 173). — Es ist für denjenigen, welcher der philosophischen Forschung seine Kräfte widmet, im höchsten Grade niederschlagend, fortwährend es erleben zu müssen, wie Jeder, dem es einfällt, bei Gelegenheit auch etwas zu philosophiren, sich für berechtigt hält, nicht bloss die vorhandenen Leistungen in einer Weise unberücksichtigt zu lassen, die man in keiner Spezialwissenschaft verzeihen würde, sondern auch philosophischen Autoren allerersten Ranges Lehren zu vindiziren, die man nur secundären oder tertiären Quellen verdanken kann. So unliebsam es ist, so muss es doch einmal gesagt werden, dass in Deutschland kaum Jemand in beiden Beziehungen so schwer verschuldet ist, als der in seiner Fachwissenschaft so sorgfältige und gründliche Helmholtz. Es könnte geradezu lächerlich wirken, wenn es nicht so ärgerlich wäre, was er in der Rectoratsrede vom 3. August 1878 (als Broschüre erschienen u. d. T.: die Thatsachen in der Warnehmung, Berlin 1879) von Neuem als Kantische Philosophie darbietet; von der Nicht-

Dem Unbeholfenen und Unfruchtbaren wird freilich die Beschäftigung mit dem früher Gedachten leicht zum Fallstrick. Aber an sich ist es ja durch nichts geboten, dass man seine historischen Vorstudien nach Art jener „Gelehrten“ betreibe, denen schliesslich dem Kantischen Verdict[1]) gemäss „die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als neuen) selbst ihre Philosophie ist“. Wenn man Philosoph genug ist, um sowohl dem Alten auf den Grund schauen, als auch um selbstthätig fortschreiten zu können, so wird man die Gefahr zu vermeiden wissen, dass man in „blosser“ Gelehrsamkeit hängen bleibe. Wie andererseits es für die Wissenschaft kein Schaden wäre, wenn einige vermeintlich zu spontanen Schöpfungen berufene Denker an vorbereitender Kenntnissnahme bloss gelehrter Art zunächst darüber klar zu werden versuchten, wie alt und abgestanden ihre Einfälle sind, um demgemäss ihre philosophisch gefärbten Neigungen in nützbringenderer Weise durch philologisch-historische Zurechtlegungen für besser organisirte Naturen zu bethätigen.

Aber die Philosophie als Wissenschaft kann unmöglich in solchen Arbeiten ihr abschliessendes Genügen finden[2]). Es ist Zeit, dass von den vortrefflichen historischen Vorstudien, die wir besitzen, endlich auch philosophische Früchte fallen.

Sie werden aber nur demjenigen gedeihen, der ein mindestens ebenso grosses Quantum von Zeit und Kraft, als

---

berücksichtigung der englischen Assoziationspsychologen, welche die psychologische Seite des behandelten Thema's doch etwas gründlicher erörtert haben als er selbst, ganz zu schweigen! Wenn dergleichen an so hervorragender Stelle geschehen kann: darf man sich wundern, wenn man der Philosophie noch immer alles bieten zu können glaubt?

[1]) a. a. O. S. 3.

[2]) Denn die „volle Wahrheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns; und wer sie sucht, der schaue vorwärts, nicht rückwärts!“ Was Herbart so im Jahre 1812 aussprach (W. W. I, 287), gilt noch heute (vgl. II, 380, V, 197); andererseits ist es aber auch richtig, dass „das Unwissenschaftlichste von Allem die Idee sein würde, dass mit einem Male das Reich des philosophischen Geistes erst noch kommen solle“ (Dühring, Krit. Gesch. der Philos., 1. Aufl. S. 546). Vgl. S. 2 Anm. 1.

der historischen Orientirung zu widmen ist, der Aneignung und Durchdringung der philosophisch nutzbaren Ergebnisse der gegenwärtigen wissenschaftlichen Detailarbeit zur Verfügung stellen kann. Es ist im höchsten Grade peinlich, dass selbst die hervorragendsten philosophie-geschichtlichen Werke und Monographien gelegentlich eine Naivetät, ja Roheit des wissenschaftlichen Gesammturtheils bekunden, die zu jeder sachgemässen Kritik dessen, was oft mit so viel philologischer Accuratesse und epischem Behagen dargestellt wird, sich als völlig unzureichend erweist und den Leser, welcher nicht anderweitig orientirt ist, ohne die nothwendigsten Direktiven lässt.

2. Der fundamentale Gegensatz aller Philosophie; der „Platonismus" und sein Widerspiel.

Der Versuch in dem, oberflächlich betrachtet, so verworrenen Bilde der überlieferten philosophischen Theorien die dominirenden Unterschiede herauszustellen und dadurch Articulation und Uebersicht zu schaffen, ist oft gemacht worden[1]; wenn auch nicht immer mit hinreichender Beachtung dessen, was grundlegend, und dessen, was abgeleitet ist[2].

Man erkennt bald[3] und schon die gewöhnlichen terminologischen Marken, mit denen man die verschiedenen Richtungen im Gebiete der Logik, Erkenntnisstheorie, Metaphysik und Ethik von einander zu sondern pflegt, deuten an, dass es fast durchweg nur zwei grosse Typen sind, die in der vorgeblich so chaotischen und unübersichtlichen Entwickelungsgeschichte der wissenschaftlichen Auffassung von Welt und Leben, von Natur und Geist fortwährend

---

[1]) Vgl. z. B. A. Trendelenburg, Ueber den letzten Unterschied der philos. Systeme, Histor. Beiträge zur Philos. II, 1 ff.

[2]) Die objective Betrachtung würde zweifellos von der Erkenntnisstheorie auszugehen haben; das subjectiv bestimmende Motiv ist dagegen häufiger und eher ein ethisches gewesen.

[3]) Vgl. Leibniz Nouv. Essais; Opp. philos. p. 194a; 204a; 205a. Kant, Kr. d. r. V., W. W. II, 657.

wiederkehren[1]); und dass nur die reiche Fülle von Nüancen und Schattirungen, von Verschlingungen und Verwickelungen sowie die vielfachen Inconsequenzen der Autoren es ermöglicht haben, dass mit zwei Fäden und zwei Grundfarben ein Gewebe hergestellt ward, das zunächst den Eindruck des schillerndsten Changeants machen muss. Und doch zerlegt sich bei näherer Betrachtung das scheinbar unauflösbare Gefitz wirklich in einige leicht übersehbare Hauptlinien.

Und schliesslich vereinfacht sich der historische Thatbestand noch dadurch bedeutend, dass die Wurzeln alles dessen, was man mit dem Namen Idealismus zusammenfasst und was in der Logik als Realismus, in der Erkenntnisstheorie als Apriorismus, Nativismus oder Rationalismus, in der Ontologie als Spiritualismus und Teleologie zu bezeichnen ist, auf Ein und dieselbe Ursprungsstätte zurücklaufen; auf den Mann nämlich, der zwar den Terminus Idee nicht zuerst wissenschaftlich verwerthet hat[2]), der ihm aber seine welthistorische Pointe gab, auf Platon. Bedenkt man dazu, dass derselbe Platon fast Alles[3]), was

---

[1]) Vgl. Drobisch, Ueber die Wandlungen der Begriffe des Idealismus und Realismus u. s. w., Zeitschr. für exacte Philos. V S. 122 ff.; Schopenhauer, Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen (W. W. V, 3 ff.).

[2]) Darin gingen ihm bekanntlich die Pythagoreer und, merkwürdiger Weise, sein Antipode Demokrit voran.

[3]) Nur der mittelalterliche Nominalismus und der moderne „Darwinismus" sind etwas relativ Neues; aber beide haben ihrerseits in demselben Platon ihren Gegensatz. (Vgl. S. 8, Anm. 3. O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 1876, S. 297 ff.: Platonismus und Darwinismus.) Und biogenetische Gedanken darwinistischer Art gehen bis auf Empedokles, ja Anaximander zurück. Zu den vier Stufen, welche nach Empedokles (vgl. Plut. Plac. philos. V, 19) die Geschichte der Organismen zu durchlaufen hat, um aus niederen Formen die höheren zu entwickeln, findet man in neueren Schriften nur noch eine fünfte hinzugefügt, indem die zeugungskräftig gewordenen Wesen des Empedokles die „Tendenz, abzuändern" erhalten. (Vgl. z. B. Das Unbewusste vom Standpunkte der Descendenztheorie, 1872, S. 22 ff.)

später dem sogenannten Idealismus sich entgegengestellt hat, dass er den theoretischen und praktischen Materialismus, den Sensualismus und Relativismus auch schon vor sich hatte und ausdrücklich befehdete, so kann man geradezu die grossen Gegensätze, welche übrigens nicht bloss die Philosophie sondern folgeweise und in Abhängigkeit von ihr auch die Welt- und Lebensansicht der allgemeinen Bildung durchdringen[1]), in die Termini Platonismus und Antiplatonismus zusammenziehen[2]), die wenn auch zunächst nicht verständlicher, so doch eindeutiger sind als die vielfarbigen und abgeschliffenen Ausdrücke Idealismus und Realismus[3]).

3. Die historische Herrschaft des Platonismus.

Platon erscheint aber noch aus einem andern Grunde auszeichnender Berücksichtigung werth.

Es gibt in der Geschichte des menschlichen Geistes Heroen, deren Spur „in Aeonen" nicht untergeht. Es ist kein Zweifel, dass von den Griechen neben Homer[4]) an

---

1) Vgl. besonders Goethe, Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, zweite Abtheilung, Ueberliefertes (Cotta'sche Ausgabe, 1860, VI, 291) und Schiller, Ueber naive und sentimentalische Dichtung (Cotta'sche Ausgabe, 1847, XII, 254). Bei letzterem heisst es: „Dieses führt mich auf einen sehr merkwürdigen psychologischen Antagonismus unter den Menschen . . . . ., der weil er radical und in der inneren Gemüthsform gegründet ist, eine schlimmere Trennung unter den Menschen anrichtet, als der zufällige Streit der Interessen je hervorbringen könnte" u. s. w. (wozu vgl. K. Tomaschek, Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, 1862, S. 352 f.).

2) Vgl. Kant, Kr. d. r. V. W. W. II, 657 f.

3) Die Ausdrücke Platonismus und Antiplatonismus haben allerdings auch einen Mangel, nämlich den, dass sie den Schein erwecken, als sei der Platonismus das der Zeit nach Frühere, das Ursprüngliche, und der entgegengesetzte Standpunkt erst ein Ergebniss der Kritik und Opposition. An der Ursprungsstelle ist das Umgekehrte wahr.

4) Vgl. u. A. die Skizze, welche ich in meinem Buche „Der deutsche Aufsatz in den oberen Gymnasialklassen", 2. Aufl. 1877 f. S. 349 ff. zusammengestellt habe.

erster Stelle Platon zu diesen unvergänglichen und unvertilgbaren Culturpotenzen gehört[1]).

Nachdem die alexandrinische Philosophie des dritten Jahrhunderts v. Chr. die vorher angebahnte Erkenntniss bestimmt und fest ausgesprochen hatte, dass, wenn man das Wesentliche und Grundlegende von dem Unwesentlicheren und Gleichgültigeren zu sondern wisse (trotz mannigfacher Compromissansätze, Entgegnungen[2]), ja selbst einiger Hinneigungen zum Sensus communis und zum Empirismus) Aristoteles dennoch nicht sowohl als Antagonist, wie als der erste grosse Anhänger und buch- und schulmässige Vertreter des Platonismus zu betrachten sei[3]) — was sogar im letzten Jahrhundert Vielen verhüllt geblieben ist —[4]) entstand jene syncretistische Form von „Idealismus",

---

[1]) Vgl. Herbart, Einl. i. d. Philos. W. W. I, 238. Ed. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, 2. Aufl. 1875, S. 80 ff. H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über sein Verhältniss zur spätern Theologie und Philosophie. 3 Bände, 1862—1875.

[2]) Wir werden einige der für unsern Zweck wichtigeren Abweichungen zur entgegengesetzten Seite hin unten selbst hervorheben.

[3]) Viele seiner Aufstellungen sind ja auch wirklich weiter nichts als Wiederholungen, Ausführungen und Stilisirungen platonischer Originalgedanken; Metaph. Γ. z. B. ist eine blosse Uebertragung des ersten Theils des platonischen Theaetet in akroamatischen Vortrag. Vgl. Peipers, Die Erkenntnisstheorie Plato's u. s. w. S. 716. Drobisch a. a. O. S. 124 ff.

[4]) Vgl. z. B. Goethe a. a. O. Condillac, Extrait raisonné du traité des sensations, Oeuvres, Paris 1821, Tom. III, 4 ff. Kant, Kr. d. r. V. W. W. II, 657. Schopenhauer, Parerga W. W. V, 51 ff. — Selbst im Jahre 1876 bemerkte noch ein Platoniker (A. Krohn, Der platonische Staat, S. 278) gegenüber einem Versuche, „den Aristoteles aus dem Plato herauszuconstruiren" — was wir für völlig ausführbar halten —: „Nach unsrer Ansicht ist das von vornherein unmöglich, weil eine empirische Spekulation nicht aus einer transcendenten abgeleitet werden kann. — Beide Denker stehen wie zwei Welten, jeder in eigenthümlicher Grösse neben einander." — Vgl. dem gegenüber z. B. Trendelenburg, Kleine Schriften 1871, II (Raphael's Schule von Athen), S. 256: „Aber wenn auf solche Weise Plato und Aristoteles gegen einander stehen, so ist es doch kein Streit auf Leben und Tod. Beide bewegen sich zu einer Gemeinschaft hin. Namentlich hat Aristoteles, Plato's Schüler, mitten in dem Gegensatz das Wesentlichste des platonischen Geistes in sich aufgenommen." Unten Buch I, § 7, 12 ff.

die bei aller Uebertreibung der mythisch-mystischen Züge des Originals auf Kosten der Klarheit, Nüchternheit und Gesundheit und zu Gunsten orientalischer Ascetik, Ekstatik und Thaumaturgie doch immerhin den platonischen Grundcharakter so anhänglich bewahrte, dass sie sich als neuplatonische Philosophie bezeichnen durfte. Das ist jene Form, welche seitdem überall, wo man entweder die Hilfsmittel oder die Neigung nicht hatte, sich genauer philologisch zu orientiren, ohne Weiteres immer als rein und ganz platonisch gegolten hat. Noch Kant[1]) weiss den ursprünglichen Platon von seinen alexandrinischen Epigonen kaum zu trennen.

Was die christliche Gnosis sogar eines Origenes und Augustin uns darbietet, ist, soweit es sich überhaupt um wissenschaftlich freie Positionen handelt, im Wesentlichen Platonismus[2]). Der durch die Vermittlung des Boethius erzeugte Realismus[3]) ist ebenso platonisirende Logik wie der Pantheismus eines Giordano Bruno im Wesentlichen neuplatonische Metaphysik. Die platonischen Züge der Erkenntnisstheorie eines Descartes, Malebranche und Leibnitz liegen offen am Tage. Selbst Kant's originäre Denkkraft und Abneigung gegen jede Form historisirender Anempfindung und Reconstruction, hat sich, wie direkte Verweisungen und unbewusste Congruenzen und Analogien zeigen, der nachwirkenden Gewalt des platonischen Geistes nicht zu entziehen vermocht[4]).

[1]) Vgl. z. B. W. W. I. 334; XI, 27; I. 386 Anm.

[2]) Vgl. R. Eucken, Gesch. der philos. Terminologie, 1879, S. 46, 58 ff.

[3]) Vgl. V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, 1836, Introduction p. LVI ff.

[4]) Von direkten Verweisungen sind die interessantesten: „.... nobilissimum antiquitatis de phaenomenorum et noumenorum indole ....“ (W. W. I, 312); „.. Plato bedient sich des Ausdrucks Idee so, ... was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird“ .... (II, 253 ff.; ferner 445; I, 314; X, 353; XI, 27). Kant's „Kategorien“ hiessen anfangs ideae purae (I, 312; § 6). Vgl. ferner I, 479, 623 ff.; II, 657. — Der Kantianer H. Cohen bemerkt (Platon's Ideenlehre und die Mathematik, S. 10): „Ueber die Jahrhunderte hinweg hat Kant in der Grundfrage wie in dem Hauptergebniss seinen Zusammenhang mit Platon als seinem Geistesahnen, gefühlt und angezeigt.“ Seine Kenntniss Platon's

Wie danach die Lektüre Platon's auf Schleiermacher[1]), Schelling[2]) und Schopenhauer[3]), auf Herbart[4]) und Hegel[5]) gewirkt hat, das ist allgemein bekannt[6]). Eine umfangreiche, intensive und minutiöse Platon-Philologie ist in Folge dieser philosophischen Neigungen emporgewachsen[7]); Platon hat seine „Frage" so gut wie Homer[8]); in den verschiedensten Tonarten wird seine Lehre dargestellt, von der einer nüchternen und reservirten Paraphrase bis zu jener „ungewöhnlichen Regsamkeit von Phantasie und Enthusiasmus"[9]) empor, durch welche etwa Steinhart sich auszeichnet.

---

war, wie es scheint, durch Leibnitzens Nouv. Essais angeregt und durch Brucker geleitet. Vgl. II, 255 und unten Buch I, § 7 und § 11. — Auch wenn man den Motiven der Abkehr Kant's von dem landläufigen erkenntnisstheoretischen Idealismus, den er „schwärmerisch" nennt, nachgeht, sieht man sich auf platonische Elemente geführt (vgl. z. B. a. a. O. I, 632 ff.; II, 20; III, 154. 155 Anm.). H. v. Stein, a. a. O. S. 273—289. Unten B. I, § 7; § 12 ff.

1) Vgl. W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 1. Band 1870, S. 33. 84. 86 f. 320. H. v. Stein, a. a. O. I, S. 84 Anm.; III, S. 341—345. Schleiermacher, phil. und verm. Schriften II, 416 f.

2) Vgl. K. Fischer, Gesch. der neuern Philosophie VI, 44. 165 f. 652. 844.

3) Vgl. W. W. I, CXLV f.; II, 197 ff. .... Die Platonische Idee: das Object der Kunst.

4) Vgl. W. W. I, 11; XII, 61 ff.: De Platonici systematis fundamento; Einl. in die Philosophie § 143 ff.

5) K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben, Berlin 1844, S. 91. 100. 104 ff. 115. 124; J. H. Fichte in seiner Zeitschrift XII, 307 ff. und die Stellen bei H. v. Stein, a. a. O. III, S. 318 f. Anm. 394 ff.

6) H. v. Stein, a. a. O. S. 415 Anm.: „Nur andeutungsweise mag hier erinnert werden, wie auch in der unmittelbaren Gegenwart die verschiedenartigsten Richtungen, ... wie z. B. der Socialismus und Communismus ...... ihre bemerkenswerthen, oft sogar überraschenden Beziehungen zum Platonismus besitzen."

7) Vgl. Bratuscheck, August Boeckh als Platoniker, philos. Monatshefte I, 257 ff.; derselbe, Adolf Trendelenburg, ebenda VIII, 322 ff.; W. S. Teuffel, Uebersicht der platonischen Literatur, Tübingen 1874.

8) Vgl. die Literaturangaben bei H. v. Stein, I, 34 Anm.; III, 409 ff. Teufel, S. 3 ff.

9) Nach dem Ausdruck A. Krohns (a. a. O. S. 54), der seinerseits übrigens vielfach selbst in diese Tonart verfällt. Vgl. § 27.

Und es sind nicht bloss die bewussten und unbewussten Platoniker, Anhänger und Erklärer, welche die Macht dieses seltenen Geistes bekunden: auch die unerbittlichsten Gegner können dem grossen Idealisten ihre Anerkennung, ja Bewunderung nicht versagen; sie beugen sich wenigstens respectvoll vor seiner Genialität[1]).

4. Rückgang auf Platon. Auch die Gegner bedürfen desselben. Art des vorliegenden.

Bei diesem Sachverhalt ist es kein Wunder, wenn „idealistische" Richtungen immer wieder an dem Studium Platons sich aufzuerbauen und mit Hilfe seiner Wiedererneuerung frische Macht zu gewinnen suchen. In umfassendster und nachhaltigster Weise ist dies am Anfang unsers Jahrhunderts in Frankreich geschehen, als nach dem Vorgange Royer Collards und Maine de Birans der junge Literat und Rhetor Victor Cousin dem Condillacschen Sensualismus und Cabanis'schen Materialismus seinen, theils direkt theils indirekt von Platon herfliessenden Apriorismus und „Idealismus" entgegenwarf[2]), der seitdem die offizielle Philosophie Frankreichs geblieben ist[3]).

In Deutschland sind, nachdem der Platon-Cultus der Romantiker verrauscht ist, in jüngster Zeit wieder Anzeichen zum Vorschein gekommen, als wollten einige Vertreter des Spiritualismus, des rationalen wie des mystischen,

---

[1]) Vgl. z. B. die Aeusserungen Fr. Bacons (Nov. Organ. I, 105; Cogitata et Visa, Opp. Francof. 1665, S. 585), J. St. Mill's (Selbstbiographie, übersetzt von C. Kolb, 1874, S. 14 ff.; Dissert. and Discussions 2 ed. III, 275 ff.), und H. Maudsley's (Physiologie und Pathologie der Seele, deutsche Uebersetzung, S. 17. 33).

[2]) Vgl. besonders die Préfaces zu den Fragmens philosophiques (zur 1 ed. 1826; zur 2 ed. 1833; 3 ed., 1838, I, p. 45 ff., 1 ff.) und zu Maine de Biran's Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme, 1834 (Oeuvres philos. de M. d. B. Paris 1841, tom. IV); ferner Schelling, W. W. I^x, 208 ff.

[3]) Vgl. Ravaisson, la philos. en France au XIX[e] siècle, 1868; Ferraz, Étude sur la philos. en France au XIX[e] siècle, 1877.

neben der seit etwa zwei Jahrzehnten betriebenen Wiedererweckung Kant's von Neuem auf eine Heranziehung auch der Bundesgenossenschaft Platons hinaus[1]; zumal, seitdem es sich herausgestellt hat, dass der Urheber des modernen deutschen „Idealismus" von einer „linken" sollen wir sagen positivistischen oder mit den Gegnern „nihilistischen" Seite der Schule[2]) in einem Sinne ausgedeutet wird, der fast so schlimm oder wohl gar noch schlimmer herauskommt, als die Richtung, gegen die man ihn als Wehr und Waffe benutzen wollte.

Da haben denn auch die Anhänger des entgegengesetzten Princips erneute Veranlassung, die historischen Entwickelungslinien des „Idealismus" bis zu diesem Ursprungsorte zurück zu geleiten. Hier liegt die nächste Veranlassung auch der folgenden Blätter.

So wenig ich die eminente geistige Begabung, literarische Virtuosität und culturhistorische Gewalt, die Platon innewohnt, verkenne, — alles Folgende kann dafür Zeug-

---

[1]) Vgl. u. A. E. Bratuscheck a. a. O. I, S. 257; ferner: Wie Hegel Plato auslegt und beurtheilt (a. a. O. VII, 433 ff.); im Anschluss an die Leistungen Boeckhs und Schleiermachers und das Urtheil Hegels: „Die Alten haben mit richtigem Blick das Wahre erkannt" und „mit Plato fängt die philosophische Wissenschaft als Wissenschaft an", sieht der Verf. (S. 463) seine Lebensaufgabe darin, nachzuweisen, dass das Alterthum .... die ewigen Principien aller Erkenntniss ... vollkommen aufgefunden und dass diese im Platonismus zu einem für alle Zeiten classischen System vereinigt sind". Derselbe: Die Bedeutung der platonischen Philosophie für die religiösen Fragen der Gegenwart, 1873; H. Cohen, Preuss. Jahrbücher XXXVII, 370 ff.; Platons Ideenlehre und die Mathematik, 1879; A. Krohn, Der platonische Staat, Halle 1876, S. 331 ff. (vgl. unten § 27); H. Vaihinger (berichtend), Deutsche Revüe II, 368 ff.

[2]) Vgl. Philos. Monatshefte XIV, 414. Die Zeitschrift betrachtet es (ihrem Prospect für das Jahr 1877 gemäss) als „Ehrenpflicht, den Standpunkt einer von der Erfahrung zwar nicht abgewendeten, aber dabei doch in sich selbständigen Vernunftwissenschaft, welchen der Genius unseres Volkes in seinen grössten Vertretern so ruhmvoll erkämpft und so glänzend behauptet hat, festzuhalten und von ihm aus, sofern sie vermag, fortzuschreiten". Vgl. unten B. I, § 12 ff.

niss ablegen — so wenig glaube ich, dass wir seiner bedürfen; dass etwa gar, wie ein verdienter Darsteller seiner Lehre sich ausdrückt, der platonische „Idealismus des Gedankens“ „das innerste Princip aller echten Speculation sei[1].“ Schwung, Genialität und Adel der Gesinnung sind jedenfalls keine sicheren Kennzeichen der Wahrheit; sie haben im Gegentheil häufiger geblendet als erleuchtet, häufiger berauscht als gekräftigt. Und was insbesondere die platonischen Prinzipien und Methoden angeht, so haben sie ihre bedenklichen Seiten oft genug entfaltet; diese Lehren sind um so gefährlicher, je anziehender und geistesbezwingender sie vorgetragen sind; sie schmeicheln mehr wie irgend etwas dem natürlichen Hange zur geistigen Trunkenheit. Es wäre wirklich schade, wenn es ihnen von Neuem gelänge, ihre Herrschaft zu erweitern. Das deutsche Volk zumal hat alle Veranlassung, diese Bahn endlich einmal zu verlassen.

Es wird darum nichts Werthvolles zu verlieren brauchen. Man muss nur nicht von vornherein überzeugt sein, dass alles, was als „Idealismus“ sich giebt und bezeichnet wird, nothwendiger Weise schon um des edlen Namens willen des Schutzes und der Verehrung jedes deutschen und sittlichen Menschen werth sei[2]. Wir halten es für möglich, alle berechtigten Ideale der Menschheit hoch und werth zu halten, ohne den Grundsätzen und Methoden zu verfallen, durch die Platon sie allein für begründbar hielt. Die Ideale des Wahren und Guten brauchen nicht in Gefahr zu gerathen, wenn man dem Platonismus den Rücken kehrt. Er ist so wenig die einzige Möglichkeit, ihnen Halt und Bestand zu geben, dass er bei ruhiger Erwägung sogar für diesen Zweck völlig unzureichend, ja verderblich sich erweist. Die vorliegende Arbeit hat es sich als Ziel gesteckt, für beides den Nachweis zu versuchen. —

---

[1]) Zeller, die Philosophie der Griechen, 3. Aufl. II[1], S. 475.

[2]) Vgl. J. St. Mill, Logic IV, 5. 4; Kant, Kr. d. r. V. W. W. VIII, 118 Anm.

In der platonischen Zeit sind Sensualismus und Materialismus nicht nothwendig mit einander verbunden [1]). Die Hauptvertreter der beiden Richtungen, die beiden Abderiten Protagoras und Demokrit, sind auch sehr verschieden angelegte Naturen von auseinandergehender Tendenz: der Unterschied zwischen David Hume oder J. St. Mill und Galilei oder Newton kann nicht grösser

---

[1]) Was die historische Abfolge anbetrifft, so scheint es mir fraglich, ob, wie F. A. Lange (Gesch. des Mat. I, 27) will, der Sensualismus als eine natürliche Fortbildung des Materialismus zu fassen sei; und noch fraglicher, dass dies überhaupt die natürlichste und „deshalb die am häufigsten vorkommende chronologische Folge" (S. 131, vgl. 327 ff.) sei. Jedenfalls hat Demokrit sich schon der Consequenzen des protagoreischen Prinzips polemisch ebenso zu erwehren versucht — wie Platon. Bei Plutarch (adv. Col. 41; S. 1108) lesen wir mit Rücksicht auf den Vorwurf des Kolotes, Demokrit habe durch die Behauptung, das Ansich der Dinge sei *οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον*, die Fundamente des Lebens untergraben: „So wenig war Demokrit dieser Ansicht (vgl. aber Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 213), dass er vielmehr gegen diese Lehre des Sophisten gekämpft und viel Ueberzeugendes gegen ihn geschrieben hat" (*μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν*); und allerdings sind die Atome zwar weder farbig noch tönend, aber doch etwas sehr Bestimmtes: nämlich *στερεά*, materiell. Ferner: Die von Platon gegen Protagoras angewandte „*περιτροπή*" (Theaet. 169 D ff., 183 A), dass, wenn Jedem wahr sei, was ihm erscheine, auch die Leugnung des Protagoreischen Satzes „wahr" sei, kam nach Sext. Emp. adv. Math. VII, 389 schon in Demokrits Polemik vor. Und wenn Platon jenseits der *φαινόμενα*, an deren „Realität" der Sensualist allein glaubt, *νοητὰ εἴδη* ansetzte, so war ihm der grosse materialistische Gegner, vielleicht gleichfalls mit polemischer Richtung gegen Protagoras, auch darin schon vorangegangen (vgl. S. 5, Anm. 2); auch Demokrits Atome sind als transcendente, metaphysische Realen, als „Noumena" gedacht (vgl. freilich unten B I, § 16); Sext. Emp. a. a. O. VIII, 6: *οἱ δὲ περὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Δημόκριτον μόνα τὰ νοητὰ ὑπενόησαν ἀληθῆ* („wirklich"; vgl. B I, § 23) *εἶναι*. (Auch Stob. Ecl. I, 796 werden Demokrits „*ἰδέαι*" und *στερεὰ σχήματα* mit epicureischem Ausdruck [vgl. aber auch Platon Rep. 529 D, 507 B] *λόγῳ θεωρητά* genannt). — Andererseits finden wir freilich auch Protagoras zum Schüler Demokrits gemacht (vgl. Vitringa de Protag. vita et phil. Gron. 1853, 30 ff.); jedoch weisen Platons Theaetet sowohl wie Arist. Met. Γ und Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 217 f. vielmehr auf eine Abhängigkeit von Heraklit und Anaxagoras; wovon allerdings uns selbst aus Gründen, die zur Sprache kommen werden, die erste etwas fraglich scheint. Vgl. B I, § 19.

sein. Es ist hier irrelevant, die beiden Seiten ihrem absoluten Werthe nach abzuwägen; in Platons Schätzung steht Protagoras entschieden über Demokrit. An derselben Stelle[1]), wo der Idealist die auf dynamische Processe gegründete Metaphysik der sensualistischen Lehre, dass Wissenschaft Wahrnehmung „sei", mit eingehender Theilnahme zu erörtern sich anschickt, wirft er im Vorbeigehen einen Blick der derbsten Geringschätzung auf den Materialismus, der nur das für real halte, was so recht palpabel sei, allem „Unsichtbaren" aber das Prädicat Existenz versage.

Die Sonderung ist auch der Sache entsprechend. Der Sensualismus ist eine erkenntniss-theoretische, der Materialismus eine metaphysische Doctrin; jener ist methodologischer, formaler, dieser materialer, ontologischer Natur; jener ist kritisch, dieser dogmatisch; jenem steht eine „idealistische", d. h. aprioristische, nativistische, rationalistische oder „transcendentale" Erkenntnisslehre, diesem eine „idealistische", d. h. spiritualistische, monadologische, dynamische Metaphysik gegenüber[2]).

Unsere Aufgabe ist auf den fundamentaleren der beiden Gegensätze gerichtet, auf den, der zwischen dem platonischen „Idealismus" und dem protagoreischen Sensualismus besteht; die Sache des Materialismus kann nur so weit in Betracht kommen, als sie für die Erledigung dieses Hauptpunktes Mithilfe verspricht. In der prinzipiellen Abfolge der Differenzen steht die erkenntnisstheoretische früher als die ontologische. Erst muss hier Ordnung geschafft werden, ehe man auch nur zu sagen vermag, welcher Art und welches Sinnes ontologische Aufstellungen sein können.

Kant, der in Beziehung auf die beiden „modernen Häupter der Empiristen und Noologisten" Locke und Leibnitz die richtige Bemerkung machte, dass sie „es in

---

[1]) Theaet. 155 E (vgl. Soph. 246 A. C.; 247 C. Diog. Laert. IX, 40).
[2]) Vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 14 ff.

diesem Streite noch zu keiner Entscheidung haben bringen können"[1]), glaubte bekanntlich seinerseits durch seine „Kritik" dem Apriorismus einen so festen Grund erarbeitet zu haben, dass noch vor Ablauf seines Jahrhunderts auf demselben ein allseitig befriedigendes philosophisches Lehrgebäude errichtet werden könnte[2]). Wir wissen heute, was die romantischen Epigonen auf diesem Grunde aufgebaut haben. Und heute sind wohl selbst die Kantianer der strictesten Observanz von der durchgängigen Tragfähigkeit des Kantischen Apriori nicht mehr überzeugt. Und die Gegenpartei, welche diesem Grunde gar nichts zugestehen kann, hat zahlreiche und urtheilsfähige Anhänger; es scheint fast, als ob ihre Zahl in den letzten Jahren wieder gewachsen wäre. Wir sind von einer „Entscheidung" so entfernt als vor hundert Jahren. Wir müssen von Neuem an die Arbeit gehen.

Die Absicht der folgenden Blätter ist, die Streitfrage da aufzunehmen, wo sie die Geschichte zum ersten Male mit ursprünglicher Kraft und innerer Nothwendigkeit herausgetrieben hat. Sie ward an diesem ihrem Ursprungsorte auf Jahrhunderte zu Gunsten Platons entschieden. Es wird bezweifelt, ob die Entscheidung wohl völlig aus sachlichen Motiven erfolgt sei. Die Acten sollen noch einmal revidirt werden; vielleicht stellt es sich heraus, dass die erste Instanz nicht nach Recht geurtheilt hat, dass das definitive Urtheil nach der entgegengesetzten Seite fallen müsse.

Die Geschichte der Philosophie enthält noch mehr Controversen, die, unter irgend welcher Ungunst der Umstände (z. B. weil der Vertreter der Einen Richtung schon vor dem gegnerischen Angriff todt war oder inzwischen hinstarb oder an geistiger Ausrüstung seinem Gegner im Ganzen nachstand) zu einem falschen Entscheid und verfrühten Abschluss gekommen, im Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit einer Revision unterworfen zu werden ver-

---

1) Kr. d. r. V. W. W. II, 658.

2) a. a. O. S. 659.

dienten[1]): die vorliegende betrifft denjenigen erkenntnisstheoretischen und ethischen Gegensatz, zu dem sich alle übrigen Differenzen nur wie Ableitungen, Modificationen und Spezialfälle verhalten.

Der Versuch, dieselbe mit den Mitteln der Gegenwart von Neuem zu discutiren, hat einen inneren Zusammenhang mit der „kritischen Studie“ des Verfassers über Kant's Analogien der Erfahrung[2]). Der Recensent der Jenaer Literatur-Zeitung[3]) bemerkte damals, dass der Standpunkt des Autors sich zu dem Kants etwa verhalte, wie der Standpunkt Mill's zu dem Hamilton's. Vielleicht erinnert die diesmalige Arbeit noch in einer andern Beziehung an Mills „Examination“ der Philosophie des schottischen Aprioristen; vielleicht sieht man, dass der Verfasser auch gewisse Motive, die den englischen Empiristen zu seiner Arbeit anregten, auf sich hat wirken lassen[4]). In Deutschland hat F. A. Lange, um über die Prinzipien aufzuklären, was bei der fast unheimlichen Zerfahrenheit und Bodenlosigkeit der gegenwärtigen Denkweise heute mehr als je nöthig scheint, eine zweibändige historische Monographie veröffentlicht[5]); ich will nicht leugnen, dass sich in dieser Form mehr bringen lässt, was nach vielen Seiten anregt und fesselt: adäquater dürfte die Mill'sche Art des hand-to-hand fight sein; sie nöthigt nicht bloss den Leser,

---

[1]) So dass man etwa überlegte, was Locke wohl auf Leibnitzens, Hume auf Kants Angriffe geantwortet hätte. „Stark und gross würde der letztere erschienen sein, hätte er Gelegenheit gehabt, die kaum verhüllte petitio principii, die ihm Kant entgegensetzte, selbst aufzudecken“, sagt Herbart (W. W. VI, 286); und von Plato bemerkt Schelling (W. W. I[II] S. 19): „Viele sind überzeugt, dass Plato, wenn er nur Locke lesen könnte, beschämt von dannen ginge; mancher glaubt, dass selbst Leibnitz .... bekehrt würde ...

[2]) Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1876. [3]) 1877, S. 74 ff.

[4]) Vgl. J. St. Mill, Autobiography, London 1873, S. 275: .... that the mere contrast of the two philosophies .... was not enaugh, that there ought to be a hand-to-hand fight between them, that controversial as well as expository writings were needed and that the time was come when such controversy would be useful.

[5]) Vgl. Gesch. des Materialismus, 2. Aufl., Vorwort S. VIII.

sondern auch den Autor selbst, in den Gegenstand viel tiefer einzudringen, um Alles ausreichend zu begründen und keine Schwankungen und Widersprüche sich zu Schulden kommen zu lassen. Man kann nicht sagen, dass Lange seine positiven Aufstellungen durchweg consequent gehalten und gegen Einwürfe gesichert hätte; er verfällt oft in Behauptungen, die denen ganz ähnlich sind, die er an Andern rügt. Die Mill'sche Methode bietet entschieden mehr Garantie, Mängel und Gefahren dieser Art zu vermeiden. Doch kann man sie durch Lange's Verfahren so zu sagen ergänzen. Wir haben unsererseits vor, ihr die Ergänzung, die wir meinen, zu Theil werden zu lassen, indem wir die Controverse, um die es sich handelt, und über die eine „Auseinandersetzung" stattfinden soll, mit ihren wichtigsten historischen Wurzeln und Verzweigungen vorlegen und in dieser durch die Geschichte gegebenen Fülle der Discussion und Kritik unterbreiten. —

Es ist möglich, dass eine kritische Bemühung, die bis in das Zeitalter des Platon zurücksteigt, einem für alles Moderne voreingenommenen Philosophen von vornherein den Verdacht der Repristination des Vergilbten und längst Ueberholten erwecke. Wir können solcher Stimmung und Vermuthung hier nichts weiter entgegenhalten, als erstens die erneute Versicherung, dass unser letztes Absehen schlechterdings nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die unmittelbarste Gegenwart und ihre Interessen gerichtet ist; und dass nur darum so weit in die Geschichte zurückgegriffen ward, weil die eigentlichen Wurzeln sowohl dessen, was bekämpft, wie dessen, was der Weiterbildung empfohlen werden sollte, nicht früher zu haben waren; und zweitens, dass vieles Antiplatonische, was in so entfernter Vergangenheit liegt, an kritischer Probehaltigkeit und positiver Entwickelungsfähigkeit einige der gefeiertsten, nachahmungsreichsten Anfänge der eigentlich modernen Philosophie bei Weitem überragt. Um nur eins hervorzuheben: zu welchen Lobsprüchen und Ansiedelungen hat die Formel eingeladen, mit der Descartes einst, wie man sagt, den „Kriticismus"

der modernen Aera einleitete. Aber wie steht das berühmte Cogito ergo sum mit seinen naiven Subreptionen hinter den kritischen Gedanken des Sensualismus der platonischen Zeit zurück: dass es kein Denken gibt ohne voraufgegangenes Warnehmen, kein denkendes Subject ohne wargenommene (und gedachte) Objecte, dass Ich und Nicht-Ich unauflöslich mit einander verbunden und auf einander angewiesen sind[1])! Und wenn wir die „absolute Skepsis“ näher betrachten, durch die, wie man rühmt, Descartes erst hindurchging, ehe er seine „kritische“ Position gewann: bringt sie ausser den Thatsachen, auf die schon Protagoras fusste, und die später von Sextus Empiricus systematisirt worden sind[2]), irgend etwas Neues bei ausser der ganz absurden Zuthat[3]), ob nicht (auf Veranstaltung irgend eines boshaften, täuschenden Wesens) auch Urtheile wie: „2 + 3 = 5“, „ein Quadrat hat vier Seiten“ falsch sein möchten? welche kritische Vorsicht doch nur durch die „Skepsis“ dessen übertroffen wird, der zweifelte, ob das auch wirklich der Saturn sei, den die Astronomen dafür halten. Uebrigens wird derjenige, der Kant gelesen hat, wissen, welche Mühe dieser kritische „Idealist“ hat, sich des Idealismus, den jenes Cogito ergo sum anbahnte, zu erwehren. Und für uns gar gehört der ganze Cartesianismus zu den forcirtesten Nachwirkungen des Platonismus, den wir durch Wiederanknüpfung an die Richtungen, mit denen Platon einst im Kampfe lag, zu bestreiten beabsichtigen.

5. Platon, als historische Quelle für den in § 2 bezeichneten Gegensatz. Schwierigkeiten.

Nicht bloss Platon's eigene Ansicht, nein, auch das Prinzip, von dem aus der Kampf gegen dieselbe erneuert werden soll, muss aus Platon eruirt werden. Namentlich

---

1) Vgl. B. I, § 7, § 19, § 22.

2) Vgl. unten B. 1, § 9.

3) die er selbst übrigens später mit einem resoluten Me trompe qui pourra! bei Seite schleudert.

kommt in dieser Hinsicht der Dialog Theaetet in Betracht[1]).

Das hat einen eigenthümlichen Vortheil und eine noch grössere Schwierigkeit im Gefolge.

Dies ist zwar ausserordentlich günstig, dass es dem Idealisten gefallen hat, sei es aus Gerechtigkeit und in unbefangener Selbstprüfung[2]), sei es im Gefühl völlig gesicherter Ueberlegenheit, den gegnerischen Gedanken mit solcher Theilnahme und Hingabe zu entfalten und auszuspinnen und die Möglichkeit seiner Durchführung nach einigen der wichtigsten Seiten so gründlich zu erörtern und so hell zu beleuchten, dass man diese Vorarbeit ohne Weiteres benutzen und fortsetzen kann[3]).

Andererseits aber ist schon dies sehr lästig und störend, dass es einer der gerade von Platon in so üblen Ruf gebrachten „Sophisten“, dass es gerade Protagoras hat sein müssen, der das Princip zuerst mit klarem Bewusstsein ausgesprochen hat. Dies hatte wenigstens bisher zur Folge, dass es unter den Druck all der berechtigten und der noch zahlreicheren unberechtigten Abneigungen kam, die eine — mehr oder weniger platonisch und romantisch voreingenommene — Kritik von jeher und in Deutschland zumal dem Protagoras entgegengebracht hat[4]). Derjenige, welcher das Prinzip zu rehabilitiren unternimmt, wird nun das Gefühl nicht los, als habe er neben den sachlichen Schwierigkeiten fortdauernd gegen alle die offenen und geheimen, bewussten und unbewussten Vorurtheile anzukämpfen, welche aus der Erinnerung an die platonische Schilderung des Sophisten,

---

1) Vgl. die Literatur zu demselben bei Teuffel, a. a. O. S. 17 f. und die dort nicht aufgeführte Ausgabe von Lewis Campbell (The Theatetus of Plato, Oxford, 1861).

2) Vgl. Phaedr. 272 C.: *δίκαιον καὶ τοῦ λύκου εἰπεῖν.* Rep. 453 A.: *ἵνα μὴ ἔρημα τὰ τοῦ ἑτέρου λόγου πολιορκῆται.*

3) Vgl. besonders B. I, § 28 ff.

4) Vgl. § 19. — Eine rühmliche Ausnahme macht F. A. Lange; vgl. Gesch. des Mat. I, 28 f. 39 ff.; nur schade, dass dem Wohlwollen und der Sympathie keine ganz correkte und tief genug hervorgeholte historische Auffassung zu Grunde liegt!

aus dem Gedanken an seine antilogischen und eristischen Kunststücke und vor Allem an sein berüchtigtes rhetorisches Programm[1]) naturgemäss resultiren müssen. Der Leser wird gebeten, nicht von vornherein überzeugt zu sein, dass eine unter der Flagge des grossen Sophisten segelnde Erkenntnisstheorie „schon ihrer allgemeinen Abzweckung nach“ nur „Aufklärungsphilosophie und sonst nichts weiter“[2]) sein könne. Platon selbst hat ihr jedenfalls im Theaetet grössere Ehre erwiesen.

Es handelt sich übrigens schliesslich gar nicht mehr um den historischen Protagoras. Mag dieser doch ein „seichter Aufklärer“, mag er selbst ein gegen „ethische“ Ansprüche etwas unempfindlicher „Rabulist“ gewesen sein: hier handelt es sich in letzter Instanz nur um denjenigen Typus von Philosophie, welcher, wie die These annimmt, unberechtigter Weise durch den Platonismus jahrhundertelang zurückgedrängt worden ist; um einen Typus, den nach dem Namen des Abderiten zu benennen allerdings historisches Recht zu fordern scheint, der aber mit unehrlicher Rabulistik und aufklärerischer Oberflächlichkeit nicht nothwendig verbunden zu sein braucht. Man darf sich jedenfalls nicht für ermächtigt halten, mit diesen bequemen Verurtheilungsschablonen, die ja übrigens sogar für Protagoras sonst zutreffend sein mögen, der Prüfung der hier in's Auge gefassten Theorie überhoben zu sein.

Der Recurs auf Platon führt aber noch andere Unbequemlichkeiten mit sich. Der Berichterstatter stellt nämlich erstens seinen Gegner in einer Umkleidung dar, die soviel von dem Jugendcostüm Platons selbst, soviel von dem Heraklitismus seiner vorsokratischen Zeit enthält, dass der Zweifel entsteht, ob nicht diese Züge ganz unprotagoreisch sein mögen[3]) und ob — was für uns noch wichtiger ist — das

---

1) *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* (Arist. Rhet. 1402ᵃ 25).

2) Zeller, a. a. O., 4. Aufl. I, 970.

3) Unschädlicher ist die bei dem Philosophen, der einst Dichter war, natürliche Manier, das Individuelle in's Typisch-Allgemeine zu erweitern.

Princip als solches dieser Zuthaten nicht völlig entrathen kann. Ausserdem läuft neben dem anerkennenswerthen Streben, dem todten Gegner möglichst gerecht zu werden, so viel unmotivirte Consequenzmacherei und idealistische Forcirung und Uebertreibung her, dass es auch von dieser Seite einer besonderen kritischen Vorarbeit bedarf, um den grundlegenden Gedanken erst einmal in seiner historischen Thatsächlichkeit und principiellen Reinheit herauszuschälen.

Schliesslich macht noch die Aussonderung des Platonismus selbst Schwierigkeiten. Jedenfalls: wollte man alles das, was Platon in den verschiedenen Dialogen gelehrt hat, zu einem System des „Idealismus" zusammenfassen, so würde diese Aufgabe auch dem entschlossensten Harmonisten sehr bald in's Unmögliche und Absurde laufen. Schon im Staat hat man[1]) zwei grundverschiedene Weltanschauungen neben einander gefunden, „die sich im einzelnen wieder aus ungleichartigen Bruchstücken mit theils disparaten, theils incohaerenten Bestimmungen zusammensetzen". Es giebt im Platon[2]) eine grosse Menge von Stellen, welche ohne Weiteres als Bausteine für dasjenige System verwerthet werden können, das er und seine Anhänger nicht haben aufkommen lassen wollen. Diese Stellen finden sich bis in die Schriften hinein, welche den Idealismus selbst, und zwar in seiner verstiegensten, natur- und lebenfeindlichsten Gestalt zur Ausprägung bringen. Es sind nicht immer bloss, wie im

---

Sie ist sogar unsern philosophischen Absichten zum Theil günstig. Aber befremdlich wirkt es doch, wenn aus dichterischen Motiven dem Protagoras Worte in den Mund gelegt werden, die seiner historischen Eigenart so conträr sind, wie Theaet. 162 E.: „Da bringt ihr nun, ihr Edlen, die Götter ins Spiel, und operirt mit Plausibilitäten! von stringentem Beweis aber, wie ihn der Mathematiker fordert, gebt ihr auch nicht so viel!" (vgl. 167 E ff.)

[1]) Vgl. Krohn, a. a. O., S. 5. 207. 229. 273. 288. Er unterscheidet näher eine realistische, metaphysische und mystische „Phase". Nur die letztern beiden haben etwas mit dem Idealismus zu thun, gegen den unser Angriff gerichtet ist.

[2]) Sein grosser Geistesverwandter Kant ist ihm auch darin ähnlich. Vgl. z. B. B. I, § 18.

Theaetet, hochherzige Entwickelungen dessen, was der Gegner selbst zu seiner Vertheidigung hätte vorbringen können; nicht bloss vorläufige Anbequemungen und bloss hypothetisch gemeinte Weitergedanken, sondern grössten Theils eigene Ueberzeugungen, theils einer naturalistischer gestimmten Lebensperiode, theils zeitweilige Rückschläge des nicht ganz bezwungenen Dranges, mit irdischen, natürlichen Mitteln die Welt zu erklären und auf das Leben zu wirken: diese Welt zu erklären und auf dieses Leben zu wirken. Wir sind weit davon entfernt, solche Gedanken zu missachten oder zu übersehen. Im Gegentheil: sie werden uns sehr dienlich sein für unsere eigenen Aufstellungen. Nur für die Exposition desjenigen Platonismus, gegen den wir die Waffen führen, können wir sie natürlich nicht brauchen; da müssen wir sie natürlich bei Seite stellen. Wir können es nur darauf ankommen lassen, ob man zu finden vermag, dass dasjenige, was wir schliesslich zur Charakteristik des Idealismus aus Platon zusammengelesen haben, innerlich Zusammenhang und Uebereinstimmung hat, dass es Platon nicht unrecht thut und dem philosophischen Typus entspricht, wie man ihn als Platonismus auszuzeichnen pflegt. Für uns kann er nur Züge enthalten, welche Opposita dessen sind, was wir als protagoreische Ansicht zusammenfassen; Coincidenzen mit dieser zu bekämpfen haben wir keine Veranlassung.

6. Uebersicht über den Inhalt der drei Bücher, in die unsere Arbeit sich zerlegen soll.

Das Princip des Protagoreismus, so wie wir es für uns in Anspruch zu nehmen gedenken, muss nicht bloss aus Platon überhaupt herausgearbeitet werden, sondern sobald dies geschehen ist, muss es weiter in diejenige Fülle und Breite entwickelt werden, welche ein philosophisches Lehrgebäude zu tragen im Stande ist. Möglich, dass man auf diesem Wege dahin gelangt, den Protagoras — mit Kant geredet — „sogar besser zu verstehen als er sich selbst

verstand[1]). Dem so fixirten und entfalteten Grundgedanken muss der platonische nicht bloss in ebenso entwickelter Form gegenübergestellt werden[2]), sondern es müssen auch die Argumente und Motive kenntlich gemacht werden, die Platon auf diese Seite trieben. Und da es uns weder um Protagoras noch um Platon allein zu thun ist, sondern sogar vielmehr als um sie um die Richtungen, als deren historische Führer wir sie betrachten, so müssen sowohl ihre Lehren, wie die hinter ihnen treibenden Gedanken und Gefühle auch in ihrer historischen Nachwirkung und in der Fortbildung, die sie etwa erfahren haben, aufgezeigt werden.

Diese Arbeiten präparativer und grundlegender Art machen den Inhalt des ersten Buches aus; es ist im Wesentlichen philologisch-historischen Charakters; von den platonischen Dialogen kommt vorzüglich der Theaetet[3]) in Betracht; es handelt sich um die Festlegung der beiderseits in's Auge gefassten allgemeinen Principien.

Im zweiten Buche soll der Nachweis geführt werden, wie wenig das platonisch-idealistische Princip im Stande ist, gerade auf demjenigen Gebiete, an dessen philosophischer Fundamentirung dem Philosophen offenbar an allererster Stelle gelegen war, wo die Gedanken des Protagoras ganz sichtlich am abschreckendsten auf ihn wirkten, zu einem befriedigenden Ergebniss zu führen; und wie andererseits alles, was man verständiger-, natürlicher-, menschlicher Weise hier erwarten und brauchbar machen kann, von dem perhorrescirten protagoreischen Standpunkt ohne Mangel und Lücke leistbar ist: ich meine in der Wissenschaft, die bei Platon Politik heisst[4]) und die dasjenige umfasst, was wir im umfassendsten Sinne unter Ethik verstehen, in der

---

1) W. W. II, 254. 2) Vgl. die Literatur bei Teuffel, S. 4 ff.

3) Derselbe ist auf platonisirender Seite ausführlichst, auch philosophisch, behandelt worden von Peipers (die Erkenntnisstheorie Plato's mit besonderer Rücksicht auf den Theaetet, 1874); es wird unten öfter Veranlassung sein, diese Arbeit zu bekämpfen als zu benutzen.

4) Vgl. Pol. 259 C. 303 E. 305 E. Euthyd. 291 C ff. Gorg. 464 B.

Wissenschaft von dem, was im menschlichen Leben und Handeln sein soll, in der Wissenschaft vom „Guten“. Es handelt sich in diesem Capitel um die Zulänglichkeit der beiderseitigen Principien für die sittliche Constituirung des Lebens, der Gesellschaft, um ihre praktische Brauchbarkeit. Die bezüglichen Auseinandersetzungen sind theils kritisch compararativen, theils aufbauenden Charakters. Von platonischen Dialogen kommen vorzüglich Gorgias, Philebos und Republik in Betracht.

Das dritte Buch ist der ins Detail eingehenden Beantwortung der grossen, im ersten Buche hervorzutreibenden und in ihrer Wichtigkeit gebührend zu urgirenden erkenntnisstheoretischen Cardinalfrage gewidmet: Was ist „Wahrheit“, „objective Giltigkeit“? Es handelt sich um den ausgeführten philosophischen Unterbau der Wissenschaft; um den Nachweis, dass die protagoreische Lehre in der Gestalt, wie sie das erste Buch herausgestellt hat, so wenig wissenschaftsfeindlich ist, wie sie als sittengefährlich gelten kann; es handelt sich darum, durch die That zu beweisen, dass sich mit jener Lehre eine Theorie der Wissenschaft gewinnen lässt, die nirgends jene eigenthümlichen Bedürfnisse und Postulate rege macht, welche das Charakteristicum des platonischen Idealismus sind. Von platonischen Dialogen kommen jetzt ausser den genannten noch besonders der Sophistes, Phaedrus, Phaedon und Timaeus in Betracht. Doch treten die platonischen Gedanken überhaupt allmählich hinter dem positiven Ausbau der Erkenntnisstheorie immer mehr in den Hintergrund.

Von den Denkern der nachplatonischen Zeit werden nach Möglichkeit nur diejenigen berücksichtigt, welche durch irgend welche bedeutsame originäre Leistung oder durch ein besonders typisches Charakteristicum hervorstechen: von platonisirenden Philosophen namentlich Aristoteles, Leibniz und Kant.

Sie sind uns zunächst wichtig, als Vertreter und Fortbildner der platonischen Grundgedanken; sie sind uns wich-

tiger noch da, wo sie die Probleme, welche uns allen gestellt sind, über Platon's Leistung hinaus vertieft und verschärft haben: namentlich kommt Kant in dieser Beziehung mehrfach in Betracht; sie sind uns noch ganz besonders wichtig in denjenigen Partieen, wo sie ebenso wie Platon entweder ursprünglich und naiv, oder in temporärem Abfall, oder grosssinnig dem Gegner nachhelfend, Bausteine zurecht gemacht haben für dasjenige System, dem sie principiell feind sind[1]).

---

[1]) Vgl. S. 21, Anm. 2.

Erstes Buch.

Die Principien des Idealismus und Positivismus. Historische Grundlegung.

---

1. Das Thema und die Disposition des platonischen Theaetet.

Was ist Erkenntniss, Wissenschaft? Diese Frage beschäftigt den platonischen Dialog, der nach dem Hauptmitunterredner des Sokrates, dem talentvollen, jugendfrischen Schüler des cyrenaeischen Mathematikers Theodoros, eines Freundes des verstorbenen Sophisten Protagoras[1]), den Namen Theaetet führt. In der deutlich erkennbaren Absicht, auf die Ideenlehre als die einzig mögliche Lösung des Problems vorzubereiten und hinzudrängen, discutirt der Autor verschiedene Ansichten der Zeit. Zunächst antwortet Theaetet dem maeeutisch vorgehenden Sokrates: da der Wissende doch das „warnehme", was er wisse, so scheine Wissenschaft nichts Anderes zu sein als Warnehmung[2]). Trotz mehrerer theils nothwendiger theils bloss episodischer Ausbiegungen bleibt dieser Satz Theaetets[3]): „Wissenschaft = Warnehmung" im Mittelpunkt des Interesses[4]), bis er für völlig widerlegt gehalten werden kann[5]).

---

1) Theaet. 161 B. 162 A.

2) . . . *ὥς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις* (151 E).

3) Dass er sein Eigenthum sei, wird mehrfach in Erinnerung gebracht; vgl. 160 D; 164 B. D; 165 D; 179 C; 184 B.

4) Vgl. 163 A: *εἰς γὰρ τοῦτό που πᾶς ὁ λόγος ἡμῖν ἔτεινε.*

5) *Οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτέ, ὦ Θεαίτητε, αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταὐτόν* (186 E).

Dann folgt die Besprechung der Ansichten, dass Wissenschaft Meinung (Urtheil, Ansicht, Glaube)[1], dass sie wahre Meinung[2], dass sie begründete wahre Meinung[3] sei; drei verschiedene Weisen, die Art der Begründung[4] empiristisch näher zu bestimmen, werden discutirt; alle diese Auffassungen erweisen sich als unzureichend. Der Leser des Dialogs darf ahnen, dass die zureichende Begründung nur in dem Recurs auf ewige Ideen und ihre ewigen Relationen zu einander und zum Guten besteht.

Wir lassen die späteren Partieen des Dialogs zunächst ausser Acht und gehen vorerst auf die Gedanken ein, mit denen der Philosoph in der ersten Hälfte die sensualistische These Theaetets verflochten hat.

2. Die sensualistische, die relativistische und die heraklitische Seite des Themas der ersten Hälfte des Dialogs.

„Wissenschaft ist Warnehmung“, hat Theaetet definirt. Sokrates: „Keine üble Definition das! Hat doch Protagoras, wenn auch auf etwas andere Weise, dasselbe gesagt[5]!“ Zum Beleg citirt Sokrates den berühmten, auch von Theaetet oft gelesenen Anfang der „Wahrheit“[6] betitelten Schrift des Sophisten, den Satz, welcher „den Menschen“ für „das Maass der Dinge“ erklärte, „der seienden wie sie sind, der nicht seienden aber wie sie nicht sind“[7]; welcher Satz, indem er das Wissen des Menschen

---

1) *δόξα.* 2) *ἀληθὴς δόξα.* 3) *ἀληθὴς μετὰ λόγου δόξα.*

4) Erstens durch sprachliche Mittel, zweitens durch Auflösung in die Elemente, drittens durch Distinction.

5) *Κινδυνεύεις μέν τὸν λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα.* (151 E f.)

6) *Ἀλήθεια.* Vgl. 161 C (Scholl: *τὸ τοῦ Πρωταγόρου σύγγραμμα, ἐν ᾧ ταῦτα δοξάζει, Ἀλήθεια ἐκαλεῖτο ὑπὸ Πρωταγόρου*), 162 A. 171 C. Kratyl. 385 E; J. Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonnae, 1845, p. 176; Sauppe, Index lect. Gott. aestiv. 1867, S. 8.

7) *φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν*

auf das ihm Warnehmbare zu beschränken, von allem Ausflug in's Uebersinnliche aber abzuziehen scheint, allerdings mit der sensualistischen These Theaetets eine gewisse Verwandtschaft hat. Wir sehen nicht, ob Sokrates mit seinem „auf andere Weise dasselbe“ nichts weiter sagen wollte.

Trotz der behaupteten Identität oder Verwandtschaft des Inhalts wird im weiteren Verlauf der anthropologische Satz ebenso wiederholentlich als eigenthümlich protagoreisch markirt, wie die sensualistische Formel immer nach Theaetet genannt wird[1]).

Indem „Maass“ danach als „Richter“ (entscheidender Beurtheiler)[2]), „Mensch“ — wie es scheint mit stärkerer Anwendung des „Unterlegens“ als des Auslegens — im Sinne von „jeder beliebige einzelne Mensch“[3]) gedeutet wird, treten mit Rücksicht auf Thatsachen wie die, dass dieselbe Witterung dem Einen kalt, dem Andern warm vorkommt, dass überhaupt die Warnehmungsinhalte für verschiedene Individuen und Momente nicht gleich sind[4]), sehr bald Behauptungen heraus, wie: Warnehmung ist subjective Vorstellung; das Warnehmungsobject ist Erscheinung[5]); wahr ist, was jedem jedesmal erscheint. Namentlich der letzte Satz[6]) wird neben dem „Maass ist der Mensch“ zu

---

μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. ἀνέγνωκας γάρ που; ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις.

1) 160 D: . . . . *ὁ μῦθος ὁ Πρωταγόρειος καὶ ὁ σός* (Theaetet ist angeredet); 183 B. C; 162 C. 166 D. 167 D. 168 D. 178 B. 179 B.

2) *κριτής* (160 C), *κριτήριον* (178 B).

3) *πάντα ἄνδρα* (183 B); *σύ τε κἀγώ* (152 A); *ἐγὼ κριτὴς τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι* (160 C); *ἀνθρώπου, μᾶλλον δὲ πάντων ἀνθρώπων δόξας* (170 A).

4) 152 B; 154 A; *ἴδιαι αἰσθήσεις ἑκάστῳ ἡμῶν γίγνονται* (166 C).

5) *φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις.*

6) Die Formeln sind folgende: *οἷα αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι* (152 C); *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί* (A); *τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ φαίνεται* (158 A); *τὰ ἀεὶ δοκοῦντα τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ* (E); *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο ἔστι* (161 C); *πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι* (179 C); vgl. 160 C; 161 D. E; 162 C; 168 B; 170 A;

wiederholten Malen so ausdrücklich als protagoreischen Ursprungs bezeichnet[1]), dass kein Zweifel sein kann, dergleichen müsse im Buche des Protagoras selbst irgendwo zu lesen gewesen sein[2]). Wir wollen unsererseits diesen Ausläufer der Lehre des Protagoras als die relativistische (subjectivistische oder phänomenalistische) These von der anthropologischen: „Maass ist der Mensch" und der sensualistischen des Theaetet: „Wissenschaft ist Warnehmung" als ein Besonderes trennen. Uebrigens ist in Bezug auf den protagoreischen Relativismus oder Subjectivismus, wie ihn Platon uns darbietet, zu bemerken, dass er mit der individualistischen Auffassung der Warnehmungsempfindungen und der Lust- und Unlustgefühle[3]) einsetzt, um demnächst auf alle Ansichten[4]) der Menschen[5]), der Einzelnen wie ganzer Staaten[6]), namentlich auf die von letzteren sanctionirten moralischen Werthschätzungen[7]) ausgedehnt zu werden. Es ist nicht sofort ersichtlich, mit welchem Recht diese Erweiterung geschieht[8]). Wie viel

---

177 C; Kratyl. 386 C; — Weiter: Aristot. Metaph. 1009ᵃ 8 (*τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα*); Cic. Quaest. Acad. II, 46. 142; Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 218; adv. Math. VII, 48. 60. 388. Frei a. a. O. p. 85 ff.

[1]) Z. B. 169 E f.: *Μὴ τοίνυν δι' ἄλλων, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου . . . λάβωμεν τὴν ὁμολογίαν. τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι φησί που ᾧ δοκεῖ; φησὶ γὰρ οὖν.* Zu vgl. mit 152 A ff. (S. 28, Anm. 6.)

[2]) Vgl. aber B. I, § 23.

[3]) 152 C; 160 C. D; 166 C (s. vor. S. Anm. 4.); 171 E; — 156 B.; 178 D. E; 178 B: *πάντων μέτρον ἄνθρωπός ἐστιν, ὥς φατέ, ὦ Πρωταγόρα, λευκῶν, βαρέων, κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων· ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται αὑτῷ καὶ ὄντα.*

[4]) *δόξαι.* [5]) Vgl. vor. S. Anm. 3. 6.

[6]) *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει* (168 B).

[7]) 167 C: *οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.* Vgl. 172 A. B; 177 C. D.

[8]) Man beachte vorläufig in den Stellen S. 28, Anm. 6 den Uebergang von *αἰσθάνεσθαι* zu *φαίνεσθαι* (vgl. ebenda Anm. 5), zu *δοκεῖν*, zu *δόξα*; von *εἶναι* zu *ἀληθῆ εἶναι*; ferner: *αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι* (179 C); *ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ* (161 D).

davon echt protagoreisch sei[1]) und wie viel insbesondere nothwendige Consequenz des Princips, das muss uns unten beschäftigen.

Mit dem Satze des Theaetet und den beiden Sätzen des Protagoras hat Platon noch einen dritten Gedanken[2]) soll ich sagen verknüpft oder verschlungen; denn die Verbindung ist fast unauflösbar. Der Thatbestand ist folgender: Nachdem Protagoras' subjectivistische Ansicht von der War nehmung kurz bestimmt ist, fährt Sokrates fort: Dies nun trug er uns, der grossen Masse, wie ein blosses Räthsel vor[3]); seinen Schülern aber pflegte er im Geheimen dazu folgende Aufklärung zu geben[4]); diese Aufklärung wird später „verborgene Wahrheit", ein „Mysterium" genannt, das Sokrates dem Theaetet enthüllen will[5]). Was er beibringt, lässt sich als eine aetiologische Erklärung der vorher in ihrer blossen Thatsächlichkeit hingestellten Variabilität der Warnehmungen vom Standpunkt der heraklitischen Metaphysik bezeichnen: Es ist natürlich, dass die Warnehmungsinhalte (und sinnlichen Gefühle) so wechselnd und vielfärbig sind; sind sie doch — wie bei der Wärme am deutlichsten ist[6]) — die Producte zweier aufeinanderstossender Processe, zweier „Bewegungen", einer

---

[1]) In Beziehung auf die relativistische Auffassung der Moral, als einer bloss conventionellen, von dem jedesmaligen Gutdünken des Staates (und der Gesellschaft) abhängigen Norm, bemerkt der Berichterstatter selbst, dass sie kein ausschliessliches Eigenthum des Protagoras sei, sondern von vielen vertreten werde, *ὅσοι .... μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγον λέγουσιν* (172 B).

[2]) Auch er wird als ein „*οὐ φαῦλος λόγος*" eingeführt: *'Εγὼ ἐρῶ καὶ μάλ' οὐ φαῦλον λόγον* (152 D).

[3]) Allerdings werden 152 B, 154 A blosse Thatsachen ohne Begründung und Erklärung mitgetheilt.

[4]) 152 C .... *τοῦτο ἡμῖν μὲν ἠνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν* (Vgl. das „*ἐν ἀπορρήτοις*" Kratyl. 413 A).

[5]) 155 E .... *ἐάν σοι .... τῆς διανοίας τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην συνεξερευνήσωμαι ζητῶν* — 156 A: *μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν.*

[6]) *τὸ γὰρ θερμὸν .... γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως· τοῦτο δὲ κινήσεις* (153 A; vgl. 182 A).

„activen", objectiven und einer „passiven", subjectiven, von denen alle Attribute des heraklitischen „Flusses" gelten[1]). Die Kritik geht von nun ab in gleicher Weise, wie gegen die theaetetischen und protagoreischen Dicta, gegen die Sätze vor, dass alles in fortwährendem Werden und Fliessen sei; dass es daher nichts Festes, einheitlich Bestimmtes, Substanzielles gebe; sie werden wie jene immer wieder in Erinnerung gebracht[2]).

Die Flusslehre wird zwar von Platon als metaphysische Voraussetzung des protagoreischen Relativismus eingeführt, und sie ist nach ihm oft als ein Bestandtheil des protagoreischen Systems vorgetragen worden[3]). Aber man darf bezweifeln, ob sie dem Protagoras factisch angehört; und noch mehr, ob sein Relativismus sie principiell nöthig hat.[4]) Platon biegt mit seiner Kritik allmählich selbst in eine Darstellung ein, nach welcher für jenes „schwebende und bewegliche Sein" nicht sowohl Protagoras, wie die eigentlichen Urheber der Lehre in Anspruch genommen werden: jene „Fliessenden selbst", jene wunderlichen ionischen Herakliteer, deren orakelnde Geistreichigkeit und autochthonische Kraftgenialität er demnächst ergötzlich schildert[5]). Ja er gibt schliesslich dem heraklitischen Gedanken eine so ausgebreitete äussere Vertretung, dass der allerdings mit genannte Protagoras unter diesem „Heer" alle individuelle Bedeutung verliert. Soll es doch am Ende die

---

1) 153 D ff. 156 A ff. Frei a. a. O. p. 79 ff.

2) *ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται* (152 D); *τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον* (157 A); *μή τι εἶναι ἀλλὰ γίγνεσθαι ἀεί* (D); *οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα* (160 D); vgl. noch 156 A; 159 E; 168 B; 177 C; 179 D; 180 D; 181 C. D; ferner Soph. 246 C: *γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.*

3) Frei z. B. beginnt seine Aufzählung der „placita Protagorae" (a. a. O.) gleich mit dem Satze *τὸ πᾶν κίνησις* (Theaet. 156 A).

4) Vgl. Peipers a. a. O. S. 293 f. 682 f.

5) *σκεπτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν .... περὶ μὲν τὴν Ἰωνίαν ... οἱ γὰρ τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι ... ὥσπερ αὐτοὶ ὑποτείνονται* (179 D ff.); *δοκεῖ οὖν μοι τοὺς ἑτέρους πρότερον σκεπτέον, ἐφ' οὕσπερ ὡρμήσαμεν, τοὺς ῥέοντας* (181 A).

Ueberzeugung aller Philosophen und Dichter bis auf Homer, ja bis in noch primitivere Zeiten hinab gewesen sein, dass Alles sich in ewigem Werden und Wechsel befinde. Nur Parmenides habe eine andere Ansicht vertreten, in sofern nach ihm alles Werden und alle Veränderung nur Sinnenschein, das wahrhaft Seiende aber, das Eine allumfassende Universum als solches unbewegt, ewig, in sich selbst beruhend und sich selbst gleich sei[1]). Zwischen diesen Gegensätzen sucht dann der Autor selbst auf eine ähnliche Weise eine rettende Durchfahrt, wie Kant zwischen der Klippe der Wolfschen und dem Strudel der Humeschen Philosophie[2]). Doch diese Bemühung fällt in einen späteren Dialog, den Sophistes, und muss hier zunächst bei Seite gestellt werden; auch Platon sieht vorläufig davon ab[3]). Was nun aber den protagoreischen Antheil an der heraklitischen Flusslehre angeht, so wird angesichts der Ausdehnung, die Platon dem Anhang derselben gegeben hat, die Frage fast gegenstandslos. Es wird kein Bedenken haben, den Protagoras ebenso gut zum Herakliteer zu machen, wie den — Homer; bei Platon wird auf Homer sogar noch grösseres Gewicht gelegt als auf Protagoras. Wenn letzterer aber die heraklitische Doctrin in keinem genaueren Sinne vertrat als Homer, so wird er für diese Seite der von Platon befehdeten Ansicht kaum besonders zur Verantwortung gezogen werden können. Es wird begründet sein, wenn wir

---

[1]) *καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου ξυμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι .... Ὅμηρος .... πρός γε τοσοῦτον στρατόπεδον καὶ στρατηγὸν Ὅμηρον ....* (152 E f.); *κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον* (160 D); *περὶ τούτων τῶν Ἡρακλειτείων ἢ ὥσπερ σὺ λέγεις Ὁμηρείων καὶ ἔτι παλαιοτέρων .... ἄλλοι αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεφήναντο, οἷον ἀκίνητον τελέθειν ᾧ παντὶ ὄνομ' εἶναι... ὡς ἕν τι πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ οὐκ ἔχον χώραν, ἐν ᾗ κινεῖται* (179 E ff.). Vgl. Soph. 241 D ff.

[2]) *λελήθαμεν ἀμφοτέρων εἰς τὸ μέσον πεπτωκότες καὶ ἂν μή πῃ ἀμυνόμενοι διαφύγωμεν, δίκην δώσομεν* (Theaet. 180 E). Vgl. Soph. 246 C: *ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις ἀεὶ συνέστηκεν.* Kant's Analogien S. 138. 204 ff.

[3]) Theaet. 183 ff.

die Herakliteer stricterer Observanz allein hierfür einstehen lassen.

Recapituliren wir, so finden wir als Object der platonischen Polemik drei verschiedene Lehren von verschiedenem Ursprung. Erstens: die These des Sensualismus, von Theaetet in die Formel gefasst: Wissenschaft ist Warnehmung; verwandt damit scheint der Satz gewesen zu sein, mit dem die protagoreische „Wahrheit" anhob, insofern er — wie sich vermuthen lässt — das Wissen des Menschen auf das für ihn Warnehmbare hat einschränken wollen. Zweitens: der Grundsatz des Relativismus (oder Subjectivismus), von Protagoras vertreten: Alles Sein und Wissen ist relativ, wechselnd mit den Subjecten und ihren Dispositionen; es blieb noch unaufgeklärt, in wieweit die von Platon als protagoreisch berichtete Ausdehnung dieser Relativität und Variabilität über die Sphäre der Warnehmung und des Gefühls fort auf alle, insbesondere die moralischen „Meinungen" wirklich dem Protagoras aufgebürdet werden darf. Und drittens die Ansicht der allbeweglichen „Ionier", der Homeriden und Herakliteer, dass nichts ist, steht und bleibt, sondern dass alles wird und fliesst.

3. Platons Versuche, die drei Gedanken zu einer Einheit zu verschlingen; Sonderung nöthig.

Mit verschiedenen Mitteln sucht der Autor die gegnerische Dreiheit als innerlich zusammengehörig zu erweisen und zu einer Einheit zu verknüpfen, die sich zwar in drei Reihen gliedern, die aber einander bedingen und voraussetzen; die Triarier, bis zu denen der Kampf letztlich durchdringt, sind so alt wie Homer und älter. Oder romantischer geredet: er stellt seinen Gegner als einen Cerberus dar, dem er alle drei Köpfe, die demselben sinnlich-animalischen Nacken entspringen, auf einmal abschlagen

muss, damit an die Stelle des erdgeborenen Viehs[1]) der Mensch trete mit der auf's Ideale, Ewige und Uebersinnliche hinausschauenden Vernunft.

Wie er gleich zu Anfang von Theaetets Antwort zu Protagoras' Buch überspringt, wo in etwas anderer Weise „dasselbe“ gesagt sei, wie er demnächst die heraklitische Ontologie als eine esoterische Auflösung des von Protagoras aufgegebenen „Räthsels“[2]) fasst: das stellten wir schon oben heraus. Die so einmal eingeführte Verbindung wird dann im weiteren Verlauf der Erörterung in einer Weise festgehalten, dass man deutlich sieht, wie sehr wenigstens der Kritiker selbst von der inneren Zusammengehörigkeit der drei feindlichen Lehren überzeugt war.

Z. B. Sokrates hat erstens heraklitisirend die Warnehmung aus fliessenden Processen erklärt, zweitens mit Protagoras die Unfehlbarkeit der jedesmal gegenwärtigen Warnehmung hervorgehoben. Darauf belobt er den Theaetet, weil er „also“ ganz vortrefflich die Wissenschaft als Warnehmung definirt habe: „Und auf dasselbe sind zusammengelaufen: 1) die homerisch-heraklitische Lehre, dass Alles fliesst; 2) die protagoreische, dass aller Dinge Maass der Mensch ist und 3) die theaetetische, dass, wenn dies sich so verhält, Wissenschaft sich als Warnehmung ergiebt“[3]). Und später wird dem entsprechend bemerkt, dass die Kritik drei Behauptungen zu prüfen habe: 1) dass sich Alles bewege; 2) dass, was Jedem scheine[4]), auch (für ihn) sei und auf dieser Grundlage[5]) 3): ob Wissenschaft und Warnehmung sich decken oder nicht.

---

1) Vgl. Soph. 248 C, Theaet. 162 E.

2) nämlich der von ihm hervorgehobenen Thatsache, dass die Warnehmungen und die aus ihnen gebildeten Ansichten der Menschen disharmoniren.

3) 160 D f: *Παγκάλως ἄρα σοι εἴρηται ὅτι ἐπιστήμη .... αἴσθησις, καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκε κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον .... κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν .... πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι.* 4) 168 B: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ* (vgl. S. 29 Anm. 8).

5) *ἐκ τούτων* (a. a. O.).

Am häufigsten wird die Verbindung zwischen Relativismus und Heraklitismus urgirt. Die fliessenden Processe, welche zur genetischen Erklärung der Warnehmung eingeführt wurden, machen nicht bloss die Instabilität, sondern auch die Relativität der Producte begreiflich; ebenso, dass das Warnehmungsobject eigentlich nicht „ist“, sondern gleichsam durch eine creatio continua fortwährend neu und unter Umständen anders wird, wie, dass es immer nur in Beziehung auf ein warnehmendes Subject wird[1]). Die Relativisten und Herakliteer werden daher gelegentlich geradezu wie Eine Partei behandelt; es wird z. B. die Lehre von der blossen Conventionalität der ethischen Begriffe summarisch denjenigen zugeschrieben, welche das „schwebende Sein“ und die Wahrheit aller subjectiven Meinung lehren[2]).

Aber auch der Sensualismus wird mit dem Heraklitismus eng verbunden gehalten. Nachdem die Lehre des Protagoras durchgesprochen ist[3]), glaubt Sokrates doch noch nicht die von Anfang an in's Auge gefasste Conclusio ziehen zu können, dass Wissenschaft also nicht Warnehmung sei (im Gegentheil: für die jedesmal gegebenen Warnehmungen hat er dem Protagoras und Theaetet ein bedeutsames Zugeständniss machen müssen)[4]); zunächst, erklärt er[5]), müsse er noch einmal bei dem „schwebenden Sein“ anklopfen, ob es gesund oder morsch klinge. Erst auf Grund dieser Lehre stellt es sich dann definitiv heraus, dass man weder dem Protagoras zugeben könne, dass jeder Mensch der Dinge Maass sei, noch dem Theaetet, dass Wissenschaft Warnehmung sei[6]).

---

1) *οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι* (157 A).

2) .... *ἐν ᾧ ἔφαμεν τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντας καὶ τὸ ἀεὶ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ δοκεῖ* (177 C). 3) bis 179 C.

4) Vgl. 171 E; 179 C; des Näheren erst unten zu berücksichtigen.

5) 179 D.

6) 183 C: .... *κατά γε τὴν τοῦ πάντα κινεῖσθαι μέθοδον.* Man fragt unwillkürlich: kann Wissenschaft also vielleicht Warnehmung sein abseits dieser „*μέθοδυς*“?

Ein so anziehendes und lehrreiches Beispiel diese Methode darbietet von jener combinatorischen und „synoptischen“ Befähigung, die in dem äusserlich Verschiedenartigen das durchgehend Gleiche und wesentlich Zusammengehörige erkennt, welche der Autor selbst gelegentlich als charakteristisches Merkmal des „dialektischen“, des philosophischen Kopfes bezeichnet hat: so hat dieselbe auch — wenigstens in unserem Falle — grosse Uebelstände im Gefolge. Ganz abgesehen davon, dass es nun sehr schwierig ist, in dem platonischen Gewebe deutlich zu erkennen, wie weit die authentische Lehre desjenigen Mannes reicht, dem offenbar das Hauptinteresse zufallen soll, des Protagoras[1]), so hat die Synopsis diesmal doch allzusehr einer Kritik vorgearbeitet, welche an das Verfahren derer erinnert, die jede gegnerische Ansicht sofort mit vorgeblich verwandten Lehrmeinungen Anderer zusammenbinden, gegen die sich mit grösserer Bequemlichkeit und Erfolgsaussicht kämpfen lässt; wenn sie nun auch nach Gutdünken bald nach dieser, bald nach jener Seite schlagen, so können sie doch immer hoffen den Schein zu erwecken, als ob alle diese vielen und wuchtigen Schläge auf den eigentlichen Gegner fielen. Neben den Stellen, wo Platon den Standpunkt des jungen Theaetet, des Sophisten Protagoras und der „Ionier“ sachgemäss und sauber von einander sondert, finden sich andere, wo die Gegenpartei nach innen und aussen so generell und unbestimmt bezeichnet wird, dass man nicht sicher und fest sagen kann, wen und was man vor sich hat[2]). Das Schlimmste ist, dass der Relativismus und Heraklitismus so in einander gesponnen, mehr! oft so

---

[1]) Denn so unkritisch wie z. B. Frei wird heute Niemand mehr verfahren wollen, dass er einfach Alles, was ihm nachgesagt wird, ihm auch wirklich in Rechnung stellt.

[2]) Vgl. z. B. *ὥς φασιν* (157 A), *οἱ .... ὁριζόμενοι* (158 E), *ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος* (B), *τί ποτε λέγομεν* (168 B), *ὡς φατέ* (178 B, 182 C), *οἱ φάσκοντες* (179 C), *φάναι αὐτούς* (182 A); dazu kommt jene latitudinarische Behandlung des Heraklitismus, von der S. 31 f. die Rede war; vgl. auch S. 27, Anm. 5.

in einander übergespielt werden, dass die schillernde Ausdrucksweise, wie ein Spiegelbild des vorausgesetzten unbestimmbaren Seins, keine bestimmte Deutung, ja nicht einmal eine sichere Accentuation der Worte gestattet. Die Stelle, welche sich als esoterische Mittheilung des Protagoras an seine Schüler einführt, wird gleich in dieser Manier gegeben: je nachdem man in dem ersten Satze das griechische Wort für „Ist" fasst und accentuirt[1]), drückt er entweder die heraklitisirende Behauptung aus, dass es kein einheitlich bestimmtes Sein gibt, oder die Generalisirung der vorher am Wetter gemachten relativistischen Bemerkung des Protagoras, dass das wargenommene Sein nichts an sich Seiendes, nichts Absolutes sei[2]), sondern immer nur in Beziehung auf ein perzipirendes Subject; was generalisirt lautet: Es gibt überhaupt kein absolutes Sein. Der Passus endigt klar mit der These, dass nichts sei, sondern Alles werde[3]); dazwischen aber liegt der Satz, dass nichts ein Unum, Quid oder Quale sei[4]), dass Alles erst im Verkehr mit einander[5]) werde; wo füglich die Frage entsteht, ob der Gedanke noch relativistisch oder schon heraklitisch sei, oder ob er beide Farben tragen solle. Und dieser changirende Charakter der Darstellung wiederholt sich[6]). Er wird besonders da recht merklich, wo die heraklitisirende Theorie der Warnehmung näher entwickelt wird: wie vorher die Relativitätslehre in die Flusslehre, so geht nun unversehens die Flusslehre in Nüancen der Relativitätslehre über[7]), um demnächst wieder zum Fliessen des Seins zurückzufliessen[8]).

---

1) 152 D: *ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδὲν ἔστιν* oder *οὐδέν ἐστιν?*

2) *αὐτὸ ἐφ' ἑαυτό* (152 B); vgl. 153 E. 156 E. 157 A. 182 B.

3) 152 D; vgl. S. 31, Anm. 2.

4) *ὡς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε τινὸς μήτε ὁποιουοῦν* (a. a. O.). Vgl. Frei a. a. O. S. 92. 5) *πρὸς ἄλληλα.* 6) Vgl. z. B. 182 AB.

7) So sind offenbar folgende Sätze relativistisch: *αὐτὸ καθ' αὑτὸ μηδὲν εἶναι* (156 E), *οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό* (157 A).

8) *Οὐ δεῖ οὔτε τι ξυγχωρεῖν οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ .... δεῖ δὲ .... οὕτω λέγειν καὶ περὶ*

Wäre es nun sicher, dass Protagoras selbst seinen Relativismus durch eine heraklitische Metaphysik unterbaut hätte, oder wäre letztere wirklich die prinzipiell nothwendige Voraussetzung jenes, oder zöge der Idealist aus dieser Verbindung keinen polemischen Vortheil: so würden wir jene Uebergänge und Clairobscürs nur wie sonstige anmuthig geistreiche Spiele der Darstellung betrachten[1]); aber es findet von all diesem genau das Gegentheil statt. So sehen wir uns bei allem stilistisch-aesthetischen Ergötzen sowohl um des Protagoras wie um der Sache willen genöthigt, den protagoreischen Subjectivismus von der heraklitischen Umschlingung erst einmal wieder zu lösen und für sich zu betrachten[2]).

πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῶόν τε καὶ εἶδος (157 B. C).

[1]) Zumal da eine Verwandtschaft der beiden Gedanken, dass nichts absolut und dass nichts constant sei, nicht geleugnet werden kann. Wenn wir in unserer Terminologie sagten: Es gibt keine „Substanzen", so würden wir offenbar auch in Einem Beides behaupten. Denn der Terminus „Substanz" ist zwar von Einigen so gefasst worden, dass er nur das Constante im Wechsel, das wahrhaft Existente, das einheitlich, einfach Seiende, das „Reale" bezeichnet und dass wirkliche oder ideale Relationen zwischen solchen Substanzen denkbar bleiben, aber gerade die Klügeleien und Sophismen, zu denen Ansichten dieser Art (z. B. bei Leibniz und Herbart) geführt haben, müssen zu dem echten, vollen Substanzbegriff Spinoza's zurückleiten, dass sie sei id quod in se est ... cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei (vgl. Kant's Analogien S. 260ff. S. 345 Anm. 431). — Aber wenn auch der Heraklitismus die Relativitätslehre in seiner nothwendigen Consequenz hat, so bedarf doch möglicher Weise letztere jenes nicht als nothwendiger Voraussetzung.

[2]) Uebrigens brechen anch bei Platon gelegentlich Wendungen durch, welche es als mehr oder weniger irrelevant erscheinen lassen, ob das relative Object zugleich als ein fortwährend fliessendes und „werdendes" betrachtet werde. Vgl. 160 B f.: *εἴτ' ἐσμέν, εἶναι, εἴτε γιγνόμεθα, γίγνεσθαι .... ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ εἴτε γίγνεσθαι* (*γίγνεσθαι;* vgl. Frei a. a. O. S. 84 Anm.) *αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον .... καὶ ἐγὼ κριτὴς .... τῶν τε ὄντων ἐμοί, ὡς ἔστι* — 166 C: *ὡς .... τὸ φαινόμενον μόνῳ ἐκείνῳ γίγνοιτο ἢ εἰ εἶναι δεῖ ὀνομάζειν, εἴη, ᾧπερ*

Obwohl der Subjectivismus angesichts der Variabilität der Warnehmungen viel eher als eine nothwendige Folge des Sensualismus angesehen werden kann, wie der Heraklitismus als eine nothwendige Vorbedingung des ersteren, so ist es doch gerathen, vorerst auch diese Verbindung wieder aufzutrennen und zuzusehen, wie der Sensualismus ohne jede weitere Zuthat, wie er ganz rein auf sich selbst gestellt, sich ausnimmt und was Platon (und sein Anhang) in dieser Isolirung gegen ihn zu erinnern hat.

Wir beginnen damit; und lassen erst allmählich diejenigen Bestimmungen zuwachsen, die es Platon daran anzuknüpfen beliebt hat. Dabei muss von Phase zu Phase vorsichtig geprüft werden, wie weit die Verfügungen und Verdicte des platonischen „Idealismus“ der Natur und Nothwendigkeit des allgemeinen, resp. des schon so oder so näher bestimmten Princips entsprechen, oder in wie weit sie auf Willkür oder Gewaltsamkeit, sei es der Deutung, sei es der Kritik, beruhen.

4. Die sensualistische Wissenschaftstheorie in der Form, wie sie Platon kennt.

Für die Darstellung und Kritik des nackten Sensualismus kommen andere Dialoge Platons mehr in Betracht als der Theaetet. Die Widerlegung trifft in dem letzteren fast nur die von dem Verfasser beigegebenen protagoreischen Consequenzen und heraklitischen Voraussetzungen. Nur auf Grund der letzteren[1]) wird schliesslich das Resultat gewonnen, dass also Wissenschaft **nicht** Warnehmung sei.

Die sensualistische Theorie der Wissenschaft hat bei Platon im Wesentlichen folgende Züge: Alles, was wir wissen und erkennen, beruht in letzter Instanz auf einem **leidentlichen Zustand der „Seele“**[2]), **Empfindung**,

---

φαίνεται — 183 A: .... *οὕτω τ' ἔχειν φάναι .... εἰ δὲ βούλει, γίγνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ.* (Vgl. 160 D: *τὰ ὄντα ἢ γιγνόμενα.*)

[1]) Vgl. 179 D ff.; oben S. 35 Anm. 6. [2]) *πάθος, πάθημα.*

Warnehmung[1]) genannt; (die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, der Lust und des Schmerzes gehören auch dazu, Platon selbst hat hierüber keine andere Meinung)[2]). Die Seele ist entweder selbst ein Körper, oder ihre Empfindungen wenigstens müssen als körperlich, organisch vermittelt gelten: letzteres ist auch Platons Meinung[3]). Es gibt nichts Gewisseres als die Warnehmung; das Sein, das sie hic et nunc darbietet, ist von unmittelbarer Evidenz[4]); letzteres leugnet auch Platon nicht[5]).

Der Empfindungsprocess beginnt mit der Geburt; der Mensch unterscheidet sich nicht wesentlich vom Thiere[6]). Auch die Pflanzen empfinden[7]).

Unter den Empfindungen gibt es Werthunterschiede; der theoretisch werthvollste aller Sinne ist der Gesichtssinn; auch Platon achtet ihn hoch[8]).

Von Warnehmungen bleiben wie Siegelabdrücke in Wachs[9]) Erinnerungen[10]): je nach der Organisation in ver-

---

1) *αἴσθησις.*

2) Vgl. Theaet. 156 B; Phileb. 31 f.; 42; 44 f.; 51. Rep. IX, 583 f.; Tim. 64 f.; oben S. 29, Anm. 3.

3) Phaedon 79 C; 96 B; Theaet. 184 B ff.; 186 C ff.; Soph. 247 C; 248 A; Phileb. 33 D; 34 A; Tim. 43 C; 45 D; 51 C f.; 61 C; 64 B ff.; Rep. 462 C; 511 D.

4) Theaet. 152 C: *Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι καὶ ἀψευδές, ὡς ἐπιστήμη οὖσα.* 160 D: *πῶς ἂν οὖν ἀψευδὴς ὢν καὶ μὴ πταίων τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ ὄντα ἢ γιγνόμενα οὐκ ἐπιστήμων ἂν εἴην ὧνπερ αἰσθητής;*

5) *τὰ μὲν πολλὰ ᾗ δοκεῖ ταύτῃ καὶ ἔστιν ἑκάστῳ, θερμά, ξηρά, γλυκέα, πάντα ὅσα τοῦ τύπου τούτου* (171 E); *περὶ δὲ τὸ παρὸν πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται χαλεπώτερον ἑλεῖν ὡς οὐκ ἀληθεῖς, ἴσως δὲ οὐδὲν λέγω· ἀνάλωτοι γάρ, εἰ ἔτυχον, εἰσί, καὶ οἱ φάσκοντες αὐτὰς ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας, τάχα ἂν ὄντα λέγοιεν* (179 C).

6) Theaet. 186 C. 7) Theaet. 167 B.

8) Phaedr. 250 D; Rep. VI, 507 C f.; Tim. 64 D. 9) Theaet. 191 C ff.

10) *μνῆμαι.* Vgl. Phileb. 34 A. 39 A. Theaet. 163 D. Die Thatsache des Gedächtnisses und dass man auch Erinnerung für Wissen hält, wird an letzterer Stelle freilich als eine Instanz gegen die These, dass Wissen Warnehmen sei, benutzt. Indessen in dem engen Sinne, wie letztere hier gefasst wird, huldigt ihr keine sensualistische Theorie. Die sonstigen Bemerkungen Platons lehren auch, dass seine Gegner für ihre Theorien neben der Warnehmung die Fähigkeit, dieselbe festzuhalten, als latenten

schiedener Zahl und verschiedenen Graden der Treue und Festigkeit[1]). Wir erinnern uns, wenn wir etwas sehen oder hören, an Anderes, was wir jetzt nicht warnehmen, was aber mit jenem eine Verbindung oder Aehnlichkeit hat, zumal wenn es unserem Interesse besonders nahe liegt[2]).

Aus Erinnerungsresiduen entstehen Vorstellungen[3]); weiter: Reflexionen, Vergleichungen; daraus: Urtheile, Meinungen, Erwartungen[4]), wahre und falsche[5]).

Inhalt aufzuspeichern, wieder zu erneuern und als schon gehabt wieder zu erkennen, in Anspruch nahmen, so wie dass er solche Verwerthung des Gedächtnisses für seine Idee vom Wissen und Erkennen nicht für ausreichend hielt. Der skeptische Einwand, den er a. a. O. 166 B gegen die Verwerthung des Gedächtnisses für die Erkenntnisstheorie vorbringt, dass die Reproduction aus der Erinnerung doch nicht den alten Zustand genau so wieder herstelle (*δοκεῖς τινά σοι ξυγχωρήσεσθαι μνήμην παρεῖναί τῳ ὧν ἔπαθε τοιοῦτόν τι οὖσαν πάθος οἷον ὅτε ἔπασχε, μηκέτι πάσχοντι*) kann das sensualistische Prinzip auch nicht alteriren. Wenn auch — natürlicher Weise — die Erinnerung nicht numerisch identisch ist mit dem ursprünglichen Erlebniss, und wenn sie auch nach Qualität und Intensität das Alte nicht in voller Integrität bewahrt und reproducirt: dass sie gleichwohl das Mittel ist, sowohl die Erfahrungen in Continuität zu halten, als auch die Vergangenheit für die Gegenwart zu verwerthen, ist eine Voraussetzung, ohne die keine sensualistische Theorie auskommen kann. Vgl. D. Hume Treatise of human nature; ed. Green and Grose, London 1874, I, 541: ... what is the memory but a faculty, by which we raise up the images of past perceptions? And as an image necessarily resembles its object ....; ferner unten § 5.

[1]) Theaet. 194 C ff. Rep. 486 C ff.

[2]) So erneuert sich beim Anblick der Lyra oder des Kleides, *οἷς τὰ παιδικὰ εἴωθε χρῆσθαι*, das Bild des Geliebten selbst. Wenn man den Simmias sieht, erinnert man sich auch des Kebes; beim Anblick eines Porträts des Menschen selbst (Phaedon 73 C ff.). [3]) *φαντάσματα.*

[4]) *διάνοιαι, ἀναλογίσματα, δόξαι, πίστεις, ἐλπίδες* Theaet. 167 B. Phaedon 96 B. Phileb. 38 B. Tim. 28 B. 37 B.

[5]) Phileb. 38 B ff. Theaet. 187 A ff. Wenn Platon selbst (Theaet. 163 B. C, 185 A ff.) die vergleichende Reflexion über Warnehmungsinhalte und die aus ihr hervorgehende Meinung und Deutung (163 C) — wie die Erinnerung (v. S. Anm. 10) — als Instanz gegen die sensualistische These, dass Wissen Warnehmen sei, ausbeutet, so ist das zwar für die Markirung seiner abweichenden Position bezeichnend. Aber er hat an-

Mit der Zeit bildet sich unter gefestigter Beachtung dessen, was gewöhnlich geschieht, praktische Erfahrung und Routine aus[1]): Wir lernen entfernte Gegenstände richtig deuten[2]); wir berechnen die Lust- und Unlustfolgen unserer Handlungen im voraus[3]); wir lernen Dinge und Menschen, soweit möglich, nach unserm Willen zu behandeln[4]).

---

dererseits so oft die Ansicht, dass Wissen wahre Meinung sei, bekämpft, hat sich umständlich bemüht zu zeigen, dass es ausser ihr und über ihr noch einer besondren normativen Erkenntnisskraft, der Vernunft, bedürfe (vgl. § 6, § 8, § 10 f., § 14), dass wir die δόξα ἀληθής wohl auf die sensualistische Seite stellen dürfen. Sie würde demnach als ein natürliches Ergebniss der in einem animalischen — d. h. mit αἴσθησις (Empfindung und Gefühl) und μνήμη ausgestatteten — Bewusstsein sich abspielenden gesetzlichen psychischen Processe betrachtet werden müssen. Wir setzen voraus, dass gerade dies die Meinung war, die Platon hat bestreiten und vernichten wollen.

1) Gorg. 501 A ff.: .... ἐμπειρία .... τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην σωζομένη τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι.

2) Phileb. 38 C ff. Das Deuten, wovon Theaet. 163 B. C (dem Warnehmen gegenüber) die Rede ist, geht wohl tiefer; ich meine: es hat wohl die Ideen zum Hintergrund; es macht eher den Eindruck, als wolle der Autor — etwa so wie es noch jetzt platonisirend Lotze vielfach thut — auf das zielen, was im Sinne des (idealen) Werthes die wargenommenen Dinge „bedeuten", als auf Vorwegnahme dessen, was man warnehmen würde, wenn man das jetzt aus der Ferne undeutlich sich Darstellende näher hätte. Vgl. § 26 f.

3) Phileb. 39 D ff.

4) So lernt es der politische Praktikus sogar, das grosse Thier, Volk genannt, zu dressiren. Er lernt es — ohne platonische „Ideen" — ξυνουσίᾳ τε καὶ χρόνου τριβῇ (Rep. VI, 493 A). Eben so irrelevant daher, wie die Einwände, welche aus der „Erinnerung" und der „Meinung" gegen die sensualistische Theorie im Theaetet vorgetragen werden, ist die dort gelegentlich mit kritischer Absicht hingeworfene Bemerkung, dass Warnehmung εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, dass aber das Urtheil darüber (πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν) μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται. Schwerlich hat je ein Empirist geleugnet, dass die unmittelbar gegebene Warnehmung einem langwierigen, mühseligen, fremder Mittheilung und „Erziehung" äusserst bedürftigen Entwickelungsprocesse unterworfen werden müsse, ehe aus ihr praktische Erfahrung als Ergebniss

Je schärfer und genauer die Beobachtung und je zuverlässiger das Gedächtniss, um so mehr ist man im Stande, auf Grund der factisch alle Coexistenz und Succession der Warnehmungsobjecte beherrschenden Regeln im voraus zu wissen, was kommen wird; grosse Ehren geniesst der, welcher es kann[1]).

So setzt sich zuletzt auch Wissenschaft nieder; sie ist nichts weiter als festgewordene wahre Meinung[2]).

In aller Kürze hat Aristoteles diesen Sensualismus, wie wir ihn eben aus Platon eruirten, wie seine eigene Ansicht am Ende der Analytik resümirend so beschrieben: Aus der sinnlichen Warnehmung entsteht Erinnerung; aus der vielfach wieder aufgefrischten und verstärkten Erinnerung entsteht Erfahrung; aus der Erfahrung aber, nachdem das durch das Viele durchgehende Eine, Identische, Allgemeine in der Seele zur Ruhe gekommen ist, entstehen Kunst und Wissenschaft: nicht aus besonderen, höheren Erkenntnissdispositionen, sondern (letztlich) aus der Warnehmung. Wie auf der Flucht, nachdem erst Einer wieder festen Fuss gefasst hat, auch ein Anderer stehen bleibt und danach immer mehr, bis schliesslich auch der Anfang steht: so kommen in sinnlich-animalischen Wesen mit flüchtigen Warnehmungen auch die wissenschaftlichen Prinzipien zum Stehen[3]).

---

emporsteigen kann. Vgl. z. B. was Aristoteles (im empiristischen Sinne) Phys. 247ᵇ 9ff. vorträgt: *ἡ δ' ἐξ ἀρχῆς λῆψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἔστιν. διὸ καὶ τὰ παιδία οὔτε μανθάνειν δύναται.* (ferner unten Anm. 3.)

1) *Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι .... καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν* (Rep. VI, 516 C D).

2) Phaedon 96 B: ....*ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἠρεμεῖν κατὰ ταῦτα γίγνεσθαι ἐπιστήμην.* Vgl. Theaet. 187 B. Tim. 37 B.

3) Anal. post. II, 19; 100ᵃ 3ff.: *ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη... ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας... ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλὰ ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης .... οὔτε*

5. Der moderne Sensualismus in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem antiken. Die hervorragendsten Weiterbildungen.

So wenig entwickelt und in's Detail geführt der von Platon (und Aristoteles) beschriebene Sensualismus auch noch ist, so treten doch einige der charakteristischsten Züge bereits so fest und bestimmt heraus[1]), dass die verdienstvolle Fortarbeit, die das Prinzip seit der Wiedererneuerung des Epicureismus durch Gassendi, namentlich seitens der englischen Nominalisten und Empiristen, erfahren

---

δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως, οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἑνὸς στάντος ἕτερος ἔστη, εἶθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν (vgl. S. 43 Anm. 2 die Stelle aus dem Phaedon und Arist. Phys. VII, 3; 247ᵇ 10f.: *τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν .... τῷ γὰρ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς ταραχῆς φρόνιμόν τι γίνεται καὶ ἐπιστῆμον*; vgl. auch Problem. 917ᵃ 31f.; 941ᵃ 11f.) .... *στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνὸς .... ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῇ καὶ τὰ καθόλου.* — Wunderbarer Weise biegt der weitere Verlauf dieser merkwürdigen Stelle (von 100ᵇ 5 ab) in die entgegengesetzte, in die rationalistische Bahn um. Der Uebergang wird mit einer Phrase gemacht, die fast wie nach einer späten Rückkehr zu einem alten Manuscript aussieht: *ὃ δ' ἐλέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφῶς δὲ ἐλέχθη, πάλιν εἴπωμεν* (a. a. O.ᵃ 14f.). In dem was nun gesagt wird, findet sich unter Anderm der Satz, dass die Vernunft die Prinzipien erstelle: *νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν* (ᵇ12). Hatte der Autor sich inzwischen vom Sensualismus zum platonischen Rationalismus bekehrt? wie naiv dann, dieses Neue und diametral Entgegengesetzte wie eine bloss verdeutlichende Retractation des Früheren einzuführen! Vgl. S. 7, Anm. 3f.; S. 42f., Anm. 4; ferner Met. 980ᵇ 28ff.

[1]) Fragt man, wie alt der Sensualismus wohl sein mag, so leitet Aristoteles seine Wurzeln ähnlich wie Platon die des Heraklitismus (vgl. S. 32, Anm. 1) — nach dem Vorgange Demokrits, wie es scheint — bis auf Homer zurück (de an. 404ᵃ 29f.; 427ᵃ 28f. Metaph. 1009ᵇ 28). Man kann aber gewiss mehr sagen: die sensualistische Auffassungsweise ist so alt als menschliche Reflexion über Wissen und Erkennen überhaupt; sie ist die natürliche, erste Ansicht; der Platonismus ist ein Product nachträglicher Kritik. Vgl. S. 6, Anm. 3.

hat, in dem Grundwesentlichen kaum[1]) irgend welche erheblichen Abweichungen zeigt.

Dass der Ursprung und die Grundlage sowohl unserer Gedanken und Phantasieschöpfungen[2]), wie der wissenschaftlichen Wahrheit und Gewissheit die sinnliche Warnehmung, das durch sie „Gegebene" sei, dass alle geistige Fortentwickelung auf der „Fähigkeit" des Gedächtnisses, der Reproduction und der Vergleichung (und Abstraction) beruhe, dass zwischen Mensch und Thier in dieser Beziehung kein specifischer, sondern nur ein Gradunterschied bestehe, dass wissenschaftliche Erkenntniss von der richtigen Meinung des Praktikers sich auch nicht spezifisch, sondern etwa nur so unterscheide, wie des „geschulten Soldaten Hieb und Stoss von der Art, wie der Wilde seine Keule schwingt[3])", dass Wissenschaft und Erkenntniss keines besonderen, übersinnlichen Prinzips der Wahrheit bedürfen: diese Gedanken jedes, auch des modernen Sensualismus sind deutlich und klar genug ausgesprochen, um vermuthen zu lassen, dass

---

[1]) Wenn wir von dem vorsichtigeren Gebrauch absehen, den man seit David Hume meistentheils von den Terminis Seele, Thun und Leiden macht; denn was hierin einst unkritisch war, findet sich bei Platon und seinen Anhängern eher schlimmer als gelinder. Vgl. § 7; § 15.

[2]) Für diese Seite der sensualistischen Ansicht ist sogar Kant verwerthbar. Zwar spielen ihm schon in der sinnlichen Anschauung subjective Zuthaten, „Vorstellungen a priori", mit; aber solche Anschauung setzt selbst „nothwendig Warnehmung voraus und kann unabhängig von dieser, ... durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden..... Ist Empfindung einmal gegeben .... so kann durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedichtet werden .... man mag nun die (inneren) Empfindungen: Lust und Schmerz oder auch die (im Text steht der) äusseren als: Farben, Wärme etc. nehmen, so ist Warnehmung dasjenige, wodurch der Stoff, um Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, erst gegeben werden muss. (Kr. d. r. V., W. W. II, 299) .... dass ohne Warnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seien .... (301). Vgl. oben S. 25.

[3]) Worte von Th. Huxley, Reden und Aufsätze, deutsche Uebersetzung 1877, S. 74.

Platon, der sie so aussprach und doch im Unmuth zu seinem „Idealismus“ (und „Rationalismus“) abbog, auch wenn er die genaueren Ausführungen und tieferen Begründungen der Gegenwart gekannt hätte, sich nicht würde haben belehren und bekehren lassen. So erhält seine idealistische Kritik und Entgegnung eine Bedeutung, die bis in die Gegenwart hinein langt.

Beabsichtigend, sowohl für die Behauptung der wesentlichen Gleichheit des uns und des Platon bekannten Sensualismus die nöthigsten Belege beizubringen als auch von den inzwischen an dem Prinzip im Einzelnen angebrachten Verbesserungen und Fortbildungen eine Vorstellung zu machen, finde ich es angesichts der Ueberfülle des Materials nicht gerade leicht, sowohl das besonders Instructive einigermassen richtig zu treffen, wie — der Stelle gemäss, an der unsere Darlegungen sich befinden — innerhalb der Grenzen einer blossen Berichterstattung über thatsächlich schon vorhandene Meinungen und Methoden zu bleiben. Gleichwohl muss ich mich der Aufgabe unterziehen, wie skizzenhaft auch die Lösung ausfallen möge; wäre es auch nur, um anzudeuten, in welchen Regionen ich die Fortsetzung dessen sehe, was Platon und seine Anhänger bekämpfen zu müssen glaubten.

Die Ableitung aller Erkenntnissinhalte aus ursprünglichen Warnehmungen (und Gefühlen) hat in moderner Zeit, nachdem John Locke so zu sagen das Eis gebrochen hatte[1]), kaum Jemand so ausführlich und mit der frischen Ueberzeugung, dass sie gelingen müsse, versucht als der französische Abbé Condillac und seine „ideologische“ Schule[2]). Er selbst hat seine Aufstellungen in

---

1) Essay concerning human understanding, Book II. Vgl. S. 16 Anm. 1.

2) Traité des sensations, Oeuvres, Paris 1821, tom. III. Ueber seine Schule berichten am instructivsten, weil unter der vollen Gewalt des Gegensatzes, der auch uns interessirt: Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle, 3 ed. 1834 und Ferraz (vgl.

kurze Thesen zusammengedrängt in dem Extrait raisonné du Traité des sensations[1]). Dort heisst es u. A.: Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent... des sensations[2])... La mémoire n'est donc que la sensation transformée... la sensation devient successivement[3]) attention, comparaison, jugement, ... encore la réflexion même[4]). Dass die Warnehmung sich zu dieser Höhe „transformire", dazu wirkt vor Allem das auf dem Gefühlsbeisatz der Bewusstseinsmomente beruhende Bedürfniss und Interesse: es sollizitirt und fesselt die Aufmerksamkeit; es bestimmt die Ordnung unserer Betrachtungen; es kräftigt das Gedächtniss; es leitet die Auswahl bei der Abstraction, der Ideen-Assoziation u. s. w.[5]).

S. 10 Anm. 3), beide vom cousinschen, d. h. also im Wesentlichen platonischen Standpunkte.

1) a. a. O. in demselben Bande. 2) p. 3.

3) Der Traité entwickelt, an der Hand welcher (so zu sagen) psychomechanischen Gesetze.

4) p. 14 f. Vgl. Logique, I, 7. 8 (a. a. O. tom. XV, 362 ff.).

5) p. 7. 16; Traité IV, 1 (p. 260 ff.). Tous les sens étant instruits, il n'est plus question que d'examiner les besoins .... comment nous devenons capables de prévoyance et d'industrie .... quels sont nos premiers jugemens sur la bonté et sur la beauté des choses (p. 30). — Wenn irgendwo, so dürfte hier am ehesten ein Gesichtspunkt vorliegen, der über die sensualistischen Einsichten der platonischen Zeit etwas hinausreicht. Vgl. aber § 28 ff. — Uebrigens lässt sich die Theorie an dieser Stelle durch ein Aperçu aus Locke ergänzen, welches auch Leibniz aufgefallen ist und das er besonders auszeichnet (er sieht darin: „un point capital, où cet auteur montre particulièrement son esprit pénétrant et profond"). Ich lasse Leibniz selbst reden; wenn er seinerseits den lockeschen Gedanken mit seiner Lehre von den petites perceptions verbindet, so ist das eine Gabe, die der Sensualismus gleichfalls acceptiren kann (Nouveaux Essais II, 20 § 6; a. a. O. S. 247 f.) Philalèthe: L'inquiétude (uneasiness en Anglois), qu'un homme ressent en lui même par l'absence d'une chose, qui lui donneroit du plaisir, si elle étoit présente c'est ce qu'on nomme désir. L'inquiétude est le principal, pour ne pas dire, le seul aiguillon, qui excite l'industrie et l'activité des hommes, car quelque bien qu'on propose

Je mehr Warnehmungen ein Wesen hat, je grösser die Capacität, Alacrität, Tenacität und Promptheit seines Gedächtnisses ist, je schärfer seine Unterscheidungskraft, je lebhafter, tiefer, reicher, ausgebildeter oder entwickelungsfähiger seine Interessen sind u. s. w., um so höher steht seine intellektuelle Leistungsfähigkeit, ohne dass es eines

---

à l'homme, si l'absence .... n'est suivie d'aucun déplaisir ni d'aucune douleur .... il ne s'avise pas de le désirer et moins encore de faire des efforts pour en jouir.... Théophile: ....j'aimerois mieux dire que dans le désir en lui même il y a plutôt une disposition et préparation à la douleur, que de la douleur même .... de sorte qu'il faut encore appliquer ici notre doctrine des perceptions trop petites pour être apperçues .... la nature nous a donné des aiguillons du désir, comme des rudimens ou élemens de la douleur ou pour ainsi dire des demi-douleurs ou .... des petites douleurs inapperceptibles .... sollicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en haleine; ce sont des déterminations confuses, ensorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque.... Ces impulsions sont comme autant de petits ressorts, qui tâchent de se débander et qui font agir notre machine; c'est par là que nous ne sommes jamais indifférens, lorsque nous paroissons l'être le plus, par exemple de nous tourner à la droite plutôt qu'à la gauche au bout d'une allée.... On appelle Unruhe en allemand ....le balancier d'un horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne sauroit jamais être parfaitement à son aise. — Wie sich weiter aus solcher „Unruhe", die zunächst blindlings tastend nach Befriedigung herumsucht, an der Hand gelungener Erfahrungen, determinirte Triebe, Begierden auf bestimmte Objecte entwickeln, setzt gut auseinander Lotze, Medicinische Psychologie 1852, S. 296 ff. — Die Tragweite und Fruchtbarkeit dieser Prinzipien ist leicht zu erkennen, wenn man sich auch nur vergegenwärtigt, wie verschieden dasjenige ist, was den Einzelnen „Unruhe" macht und worin sie ihre „Befriedigung" finden; wie verschieden nach Intensität und Qualität und wie es im Laufe desselben individuellen Lebens und des Lebens der Menschheit theils launisch theils in der Richtung auf Vollkommenheit wechselt. Um nur ein Beispiel zu nennen: wie verschieden ist dasjenige, was den verschiedenen Personen und Zeiten denjenigen unruhigen Zustand erweckt, den wir „Verwunderung" nennen, die nach „Erklärung" ausschaut! wie verschieden waren und sind die „Probleme", wie verschieden das, was für an sich „unbegreiflich" gehalten wird, wie verschieden das, worin man eine „Erklärung" desselben sieht, bei der man sich beruhigt und befriedigt findet! (Vgl. J. St. Mill, Logic. III, 5. 9.)

besonderen geistigen Vermögens ausser den aufgezählten sinnlich-animalischen bedarf[1]).

Condillac hat bekanntlich seinen Sensualismus dadurch etwas abschmeckig gemacht und mancherlei übrigens unfruchtbarem Gespötte ausgesetzt, dass er den wunderlichen Gedanken Diderots, den fünfsinnigen Menschen in die fünf Elementarwesen zu decomponiren, die ihn gleichsam zusammensetzen, mit einer Art von fictiv-genetischer Methode so verband, dass er einem zunächst bloss riechenden animal die übrigen Sinne in der Phantasie zuwachsen liess und den zuletzt kommenden Tastsinn erst mit der Aufgabe betraute, das Subject aus dem bloss qualitativ bestimmten Eigenbewusstsein in eine räumlich ausgedehnte, auch ausser dem Ich vorausgesetzte Welt hinauszuführen.

Diese in's romanhafte[2]) laufende fictive Entwickelungsgeschichte ist später mit Beibehaltung der zu Grunde liegenden verständigen Tendenz, das Complizirte aus dem Einfachen abzuleiten, durch eine realistischere und organischere Behandlungsweise ersetzt worden auf Grund der Beobachtung an Blinden, Tauben und sonst wie Defecten und Verstümmelten, an Naturvölkern, Kindern und untermenschlichen Wesen. Namentlich haben darwinistisch gesinnte Biologen und Linguisten[3]) in dieser Richtung werthvolle Beiträge gebracht und wirksam daran gearbeitet, die grosse Kluft, die jetzt zwischen dem indo-europäischen

---

[1]) a. a. O. S. 30 ff. Vgl. auch Locke a. a. O. II, 9. 15; 10. 8; 11. 5 ff.

[2]) Vgl. Kant's Analogien S. 287, Anm. 75; 297, Anm. 116.

[3]) Bekanntlich denken aber weder alle Biologen noch alle Sprachhistoriker und Sprachvergleicher evolutionistisch und sensualistisch. Während man im sensualistischen Lager von der Etymologie und dem Wurzelverständniss den Tod der Lehre von angeborenen oder transcendentalen „Kategorien“ erwartet, hofft z. B. Max Müller, dass die Sprachvergleichung allein uns noch in den Stand setzen werde, der Evolutionstheorie der Darwinianer ein entschiedenes Halt! entgegenzurufen und die Grenze scharf zu ziehen, welche den Menschen vom Thiere trennt (Resultate der Sprachwissenschaft, 1872, S. 28 f.).

Menschen und dem Thiere besteht, durch Beleuchtung der Vorgeschichte immer mehr auszufüllen [1]).

Der Sensualismus der platonischen Zeit machte sich keine Scrupel darüber, ob es etwa möglich sein möchte mit der Analysis über unsere Warnehmungen, über die Warnehmungen eines reifen, erwachsenen Menschen fort zu noch primitiveren Bewusstseinszuständen vorzudringen. In moderner Zeit finden wir bei Leibnitz Andeutungen [2]), nach denen die scheinbar einfachen Empfindungen als aus infinitesimalen Theilinhalten zusammengeflossen oder angewachsen zu betrachten wären [3]). In unserm Jahrhundert hat man sich in Deutschland (seit Herbart) und in England (seit Thomas Brown) mehrfach bemüht, durch psychogenetische Ableitung der Raumvorstellungen bloss qualitativ und intensiv unterschiedene Empfindungen als das letzte Ursprüngliche darzustellen [4]). Doch ändern alle solche Analysen und Reductionen das Prinzip im Wesentlichen nicht. Es ist von sich aus keinem Versuch der Auflösung und Ableitung des geistigen Lebens abgeneigt; wie weit dieselbe aber gelingen mag, bis zu welcher Zahl insbesondere die elementaren Constituentien herabgemindert werden können [5]), ist nicht eine Frage des Prinzips sondern der thatsächlichen Forschung. Nur das erwartet es auf alle Fälle nicht oder postulirt es gar, dass Alles letztlich aus nackten Empfindungen oder gar aus dem absoluten Nichts herausgezaubert

---

1) Vgl. auch Herbart W. W. VI, 206 ff.

2) die später von Salomon Maimon wieder aufgenommen wurden. Vgl. J. E. Erdmann, die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant, 1848, I, 522.

3) Vgl. ausser dem auf S. 48 Anm. Angeführten a. a. O. 227ᵃ, 341ᵃ 342ᵃ, 351ᵇ, 353ᵃ, 358ᵇ, 83ᵇ.

4) Vgl. K. Stumpf, Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, Leipzig 1873, S. 30 ff.; J. St. Mill, Examination of Sir W. Hamilton's philosophy, 4 ed. London 1872, S. 13. 226. 265 ff.

5) Ob z. B., wie Condillac anzunehmen scheint (Extr. rais. a. a. O. S. 20: le discernement n'est pas une chose innée u. s. w.) die „Unterscheidung“ auch schon als ein natürliches Derivatum der Empfindung (und des Gefühls) verstanden werden könne.

werde: Empfindung, Gefühl und Reproductionsfähigkeit sind immer vorauszusetzen.

Wir erwähnten oben[1]) den Einfall Platons, das Gedächtniss als Instanz gegen den Satz, „dass Wissenschaft Warnehmung sei", zu benutzen; es wurde aber auch zugleich hervorgehoben, dass dieser Einwand weder dem sensualistischen Prinzip noch den sonstigen Voraussetzungen Platons selbst adaequat sei. Wir kennen in der neueren philosophischen Litteratur keinen energischeren Protest gegen die Zumuthung, als müsse der Sensualismus, wenn er consequent sein wolle, auch das Gedächtniss als ein Derivatum behandeln, wie einige Stellen, in denen J. St. Mill einem — man kann wohl sagen — platonisirenden Gegner (Dr. M'Cosh) gegenüber das Recht geltend macht, vor „fundamental, primordial, ultimate facts and laws" stehen zu bleiben und das Gedächtniss zu diesen letzten Unauflösbarkeiten und Grundbedingungen alles geistigen Lebens zu rechnen[2]). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass das Gedächtniss neben der Empfindung insofern als ein Zweites anzusetzen wäre, dass man auch Wesen denken könnte, die nur empfinden, nicht aber sich erinnerten. Selbst der Platoniker Leibnitz fasst das Gedächtniss als eine nothwendige Folgeerscheinung der Empfindung[3]).

---

[1]) S. 40 Anm. 10.

[2]) Exam. 209 f. Anm.: All the explanations of mental phenomena presuppose Memory; Memory itself cannot admit of being explained... All who have attempted the explanation of the human mind by sensation have postulated the knowledge of past sensations as well as of present; some of them have expressly said so. Take Hume, for instance .... he always excepts Memory from the sources of knowledge of which he attempts to find an explanation.... How, indeed, could any one make Experience the source of all our knowledge without postulating the belief in Memory as the fundamental fact? What is Experience but Memory? .... I do not know what extreme of supposed psychological analysis Dr. M'Cosh thought it incumbent on me to profess. In my estimation, the doctrine of „all or none" is no more a necessity in philosophy than in politics. Vgl. ferner S. 141. 194. 253. 305. 315, Anm.; Log. I, 3. 5.

[3]) Sensio est perceptio, quae .... cum attentione et memoria con-

Die Gesetze der Assoziation der Vorstellungen treten bei Platon noch sehr verhüllt auf; doch kann schon Aristoteles im offenbaren Anschluss daran die Gesichtspunkte bestimmt und sicher fixiren[1]), welche auch heut zu Tage immer noch an erster Stelle genannt werden: die Aehnlichkeit und das (zeitliche und räumliche) Beieinander; so zu sagen den innersachlichen, intellektuellen (rationalen) und den mehr äusserlichen, bloss historischen Factor, den Gesichtspunkt der Zusammengehörigkeit und des zufälligen Zusammengerathenseins. Die Zahl der assoziativen Bänder ist inzwischen allerdings sehr gewachsen: man hat eingesehen, dass jedes Moment des Interesses[2]), des individuellen wie des allgemein menschlichen, insbesondere des irgendwie rationalen, zweckgerichteten[3]), dass ferner jede häufige Wiederholung dasjenige Band zwischen Vorstellungen knüpfen kann, welches beim Eintritt der einen auch die andere in's Bewusstsein zu ziehen im Stande ist. Andererseits hat man aber gerade von hier aus auch Simplificationen der Theorie wirksam in Angriff genommen. Einen sehr beachtenswerthen Versuch der Art, über den J. St. Mill[4]) mit unberechtigter Geringschätzung fortgeht, hat der platonisirende Gegner desselben, Hamilton dargeboten. Derselbe stellte nämlich das Gesetz auf, dass

---

juncta est (de an. brut. X, opp. philos. ed. Erdm. 464[b]); .... sentiment, c'est à dire .... une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure long-tems pour se faire entendre dans l'occasion (Principes de la nat. et de la grâce, 4; a. a. O. S. 715[a]). Anders Aristoteles (Met. 980[a] 29 ff.): *φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίνεται τὰ ζῶα, ἐκ δὲ τῆς αἰσθήσεως τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίνεται.* Ich weiss nicht, ob heut zu Tage noch irgend Jemand an dieser Unterscheidung hängt.

1) de mem. c. 2. 451[b] 16 ff.: *ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς.* Vgl. Locke a. a. O. II, 33; D. Hume, Treatise of human nature I, 1. 5; Inquiry conc. human understanding Sect. 3.

2) Vgl. oben S. 47 Anm. 5; Locke a. a. O. § 6.

3) So werden Kategorien - Paare, wie: Ursache — Wirkung, Grund — Folge, Mittel — Zweck, Ganzes — Theil, Substanz — Attribut (Accidenz), Gattung — Art, Art — Beispiel u. s. w. vielfach als Assoziationsbänder aufgezählt.

4) Exam. 315 Anm.

Vorstellungen, die früher als integrirende Theile Eines und desselben Ganzen oder Eines Erkenntnissactes auftraten, die Tendenz haben, einander zu „suggeriren“[1]).

Wenn blosse Wiederholung alle Verbindungen kräftiger macht, so scheint es modernen Sensualisten gar nicht wunderbar, dass gewisse Regeln der Coexistenz und Succession allmählich aus der Flucht der Erscheinungen[2]) sich im Bewusstsein so zu sagen von selbst festsetzen; denn die Natur oder die Umstände, in denen der Mensch sich befindet, sorgen selbst für die nöthigen Wiederholungen[3]). Aus fast unwillkürlich sich absetzenden Erfahrungen, lehrt man, entsteht allmählich Wissenschaft; niedrigere und speziellere Generalisationen legen sich zuerst fest; es folgen immer umfassendere, bis sich das grosse Universalprinzip von der allgemeinen Gesetzlichkeit alles Geschehens herausbildet[4]).

---

[1]) Lectures II, 238: Those thoughts suggest each other, which had previously constituted parts of the same entire or total act of cognition. — Mill's Einwand, dass dieses Gesetz alle „metaphysischen“ Schwierigkeiten, welche in den Terminis Einheit und Totalität beschlossen liegen, heraufbeschwöre, ist unzutreffend, da es sich offenbar hier nur um diejenigen nicht metaphysischen, sondern empirischen „Einheiten“ handelt, die das jedesmalige Subject von seinen Interessen aus knüpft oder, um mit Mill's eigenen Worten zu reden (a. a. O. S. 325), um „the wholes alone, that interest us“. [2]) Vgl. S. 47 Anm. 3.

[3]) Vgl. u. A. Helmholtz, a. a. O. S. 26 f.: „Wenn sich die gleichartigen Spuren, welche oft wiederholte Warnehmungen in unserem Gedächtnisse zurücklassen, verstärken: so ist es gerade das Gesetzmässige, was sich am regelmässigsten gleichartig wiederholt, während das zufällig Wechselnde verwischt wird. Dem liebevollen und achtsamen Beobachter erwächst auf diese Weise ein Anschauungsbild des typischen Verhaltens der Objecte, die ihn interessirten“ u. s. f.

[4]) „Das wissenschaftlichste Verfahren kann nichts anderes sein als eine vollendetere Art der Thätigkeit, die der menschliche Geist ursprünglich noch ohne die Leitung einer eigentlichen Wissenschaft verfolgte.... Viele von den Gleichförmigkeiten, die unter Erscheinungen bestehen, sind so beständig und so offenkundig, dass sie sich der Beachtung unwillkürlich aufdrängen.... Es bedurfte keiner Wissenschaft, um zu erkennen, dass Speise nährt, dass Wasser den Durst löscht, dass die Sonne Licht und Wärme spendet, dass Körper zu Boden fallen“ (Mill, Logic, III, 4. 2). „Wir würden nie darauf verfallen sein anzunehmen, dass alle

Auch hierin ist die Lehre des neueren Sensualismus in völliger Uebereinstimmung mit derjenigen, die Platon vor sich hatte. Es ist alle Wahrscheinlichkeit, dass letzterer, wenn er unter uns wandelte, seine Position festhalten würde.

Der Empirist J. St. Mill hat einmal in Beziehung auf eine erkenntnisstheoretische Hauptfrage seinen Gegensatz gegen die oberste platonisirende Auctorität der modernen Zeit, gegen Kant, so formulirt: „Kant lehrt, dass jedes grundlegende Charakteristicum, welches wir den Objekten der Natur zuschreiben, auf einer Form des Geistes beruht, von unserem Denken schöpferisch erzeugt, nicht einfach in dem Gegebenen angetroffen und aus ihm ausgesondert werde"[1]). Es ist gar kein Zweifel, dass wenn Platon jetzt zwischen den so gezeichneten theoretischen Typen wählen sollte, er auf die Seite Kant's treten, dass er für die Lehre von der spontanen geistigen Erzeugung der fundamentalen Constituentien der Erfahrung und Natur Partei ergreifen würde.

Doch es ist Zeit in's Auge zu fassen, was Platon selbst einst gegen den Sensualismus zu erinnern gefunden und was er positiv ihm gegenüber gestellt hat.

Vorgänge nach allgemeinen Gesetzen stattfinden, wenn wir nicht zuvor bei einer grossen Menge von Vorgängen die Gesetze selbst irgendwie kennen gelernt hätten". (a. a. O. III, 3. 1; vgl. 21, 1 Anm., und die von dem Uebersetzer [Gomperz] hinzugefügte Zurückweisung der wunderlichen Causalitäts-Theorie von F. A. Lange. — Gomperz findet zwischen dem „Geisteszustand eines Newton oder Darwin" und „dem des niedersten mit Sinnesorganen und Nervenganglien begabten Wesens" in Beziehung auf die Erwartung, „was wir einmal vereinigt gefunden, immer wieder verbunden anzutreffen" nur einen Gradunterschied: „zwischen diesen beiden Endpunkten der Skala gibt es zahllose Zwischenstufen, je nachdem der animalische Impuls der Assoziation durch eine weiter ausgebreitete, treuer bewahrte und strenger auseinander gehaltene Erfahrung mehr oder weniger gezügelt und geschult ist").

[1]) Examination p. 463: „He holds that every fundamental attribute we ascribe to external objects, is a Form of Thought, being created, not simply discerned by our thinking faculty. Vgl. zu dem Gegensatz „created — discerned": Kant's Analogien S. 83 f.; 213; 219 f. und unten § 15.

6. Was Platon dem Sensualismus gegenüber gesetzt hat.

Der platonische „Idealismus" lässt sich nach seiner bloss antisensualistischen Seite in folgende Behauptungen auseinanderlegen:

Wissenschaft, Erkenntniss ist etwas spezifisch Anderes, etwas Höheres, Erhabeneres, Reineres, geistig Erleuchteteres als entwickelte, „transformirte", unter der Direction entwickelter „Interessen" transformirte Warnehmung oder als „Erfahrung" und „wahre Meinung"[1]).

Der zur Wissenschaft befähigte Mensch ist spezifisch vom Thiere verschieden[2]). Er besitzt ein nicht aus leidentlichen Zuständen resultirendes, ein nicht animalisches und nicht körperlich vermitteltes[3]), nicht aus Warnehmungen erklärbares, er besitzt ein spontan thätiges[4]) Vermögen[5]), das ihn den Göttern nähert: den Geist, die Vernunft[6]). Dieses Vermögen verfügt

---

1) Theaet. 186 E: *Οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ποτὲ αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταὐτόν.* 200 E f.: .... *μὴ εἶναι ἐπιστήμην αὐτό (τὴν ἀληθῆ δόξαν).* Rep. 476 D ff.: .... *ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη .... γνώσεως δόξα σκοτωδέστερον.* 506 C: *ἢ δοκοῦσί τί σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες.* Vgl. 518 C; 520 C, 521 C; Tim. 37 B. C.; 51 C. D.; 52 A.; Symp. 202 A.

2) .... *δεινὸν εἰ μηδὲν διοίσει εἰς σοφίαν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων βοσκήματος ὁτουοῦν* (Theaet. 162 E). Bei der Seelenwanderung gerathen zwar Menschenseelen in Thierleiber; aber nur diejenige Seele eines Thierleibes in einen Menschenleib, die ursprünglich menschlich geartet ist: *οὐ γὰρ ἥ γε μή ποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα* (Phaedr. 249 C).

3) Theaet. 185 E; 187 A; Soph. 248 A.

4) Soph. 248 D .... *τὸ δὲ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι.* Theaet. 186 D: *Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ.* (Vgl. Phaedr. 245 E f.: .... *τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου ... μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν ...*).

5) „*δύναμις*". Vgl. Theaet. 185 C f. Rep. 477 C ff.

6) „*νοῦς*" (auch *λόγος*? Vgl. Heinze, die Lehre vom Logos, 1872, S. 70; Krohn, der platonische Staat, 1876, S. 140 f.). — Tim. 51 E heisst es von der *δόξα ἀληθής* und dem *νοῦς*: *δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον ... τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.* 73 A: ... *τοῦ θειοτάτου τῶν παρ' ἡμῖν* (vgl. 88 B).

über Inhalte, die in keiner Warnehmung zu finden sind, die wir vor aller Erfahrung besitzen; es sind praeexistenzielle, ursprüngliche, in der Natur unseres Geistes gegründete Erkenntnisse: intellectuale Begriffe, „Ideen“, die auf ein überweltliches Leben der Seele und eine übersinnliche Realität hinausweisen[1]).

Alles Forschen und Erkennen ist im Grunde nur „Wiedererinnerung“ an die mit der Geburt in den Zustand der Latenz und blossen Potenzialität gesunkenen intellektualen Besitzthümer[2]); man muss sich nur anstrengen:

---

[1]) Rep. 507 B ff.: ....*τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ᾽ οὔ, τὰς δ᾽ αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ᾽ οὔ.* Phaedr. 245 C ff.: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος .... αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ* (247 C) .... *ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία .... μόνῳ θεατὴ νῷ* (D).... Phaedon 74 E ff.: *Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν .... πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν ....* Vgl. ferner Rep. 477 C. Phaedon 62 ff. Soph. 246 E ff.

[2]) Menon 81 C f.: *Ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ .... ἑωρακυῖα .... οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν. ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς .... οἷόν τε εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι .... τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.* Phaedon 72 E: ....*σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα....* Vgl. auch die Unterscheidung von *ἐπιστήμης ἕξις* und *κτῆσις* (Theaet. 197 B ff.), die später in die aristotelische Unterscheidung von actueller und potenzieller Wissenschaft auswuchs und die, sobald wir sie durch Kant's Aperçu von der acquisitio originaria beleuchten, den Blick in das volle „Apriori“ eröffnet. (Platon: .... „Wie wenn Jemand ein Kleid, das er gekauft und nun allerdings in seiner Gewalt hätte, nicht trüge: so werden wir nicht sagen, dass er es hätte, aber doch dass er es besässe“ oder „wie wenn Jemand wilde Vögel, Tauben oder von anderer Art gejagt und zu Hause einen Taubenschlag bereitet hat, worin er sie hält. Denn auf gewisse Weise würden wir dann sagen können, dass er sie hat .... in einem andren Sinne aber auch, dass er sie nicht hat, sondern dass er nur die Potenz (*δύναμις*) in Beziehung auf sie..... Kant [gegen Eberhard W. W. I, 446]: „So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung .... und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind,

so wird man sie in sich finden[1]). Dazu ist nöthig, dass die Seele mehr und mehr die Sinnlichkeit, den Leib missachte, sich von ihnen frei und „rein" mache, ihnen entfliehe und absterbe[2]), um ganz bei sich selbst zu sein und ohne sinnliche Bilder mit „reinen" Gedanken die „reinen" Objecte zu erfassen[3]). Der Leib und die durch ihn vermittelte Warnehmung hindert, stört, verwirrt und verunreinigt die Erkenntniss der Wahrheit[4]). Die wahre „Dialektik" (Philosophie) ist da, wo die Gedanken ganz „rein" gehalten werden; wo mit „Ideen" durch Ideen zu Ideen fortge-

---

vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist acquisitio derivativa, indem sie schon allgemeine transcendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die ebensowohl nicht angeboren, sondern erworben sind, deren acquisitio aber, wie jene des Raumes, ebensowohl originaria ist und nichts Angebornes, als die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens .... voraussetzt"; vgl. unten § 14 f.).

1) Menon 81 C: .... *οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα .... τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμνῃ ζητῶν .... οὔκουν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειε καὶ ἔστι τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργαστικούς τε καὶ ζητητικοὺς ποιεῖ.*

2) Phaedon 64 A ff.: .... *οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι .... ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι* (65 D) .... *μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος .... μήτε τινὰ ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων* (65 E) .... *ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὤτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν ξύμπαντος τοῦ σώματος* (66 A) .... *ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι .... ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ* (67 A) .... *οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι* (67 E).... Rep. 511 C: .... *αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος.* (Vgl. Theaet. 176 A: ... *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα.*)

3) Phaedon 65 E: .... *ὅστις .... αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ τῶν ὄντων* ... Rep. 510 B: .... *ἄνευ .... εἰκόνων αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.*

4) Phaedon 66 E: .... *εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι* .... 79 C: .... *ἡ ψυχὴ ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται .... ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν .... ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως .... τότε .... πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὡς μεθύουσα* .... (Vgl. 66 A; unten § 8).

schritten wird[1]). Auf der nächst niedrigeren Stufe befindet sich die Mathematik mit ihren Abstractionen: da sie von der Sinnlichkeit und dem Spiel der Veränderung abzieht und die Seele nach „oben“ wendet zum Gebrauche des blossen Denkens und zur „Wahrheit“ selbst, so ist sie eine gute Propaedeutik für den künftigen Dialektiker[2]); die sinnlichen Dinge können ihm nur als Anregungen zur Reflexion dienen, insofern sie „Widersprüche“ zeigen, die durch „Denken“ gelöst sein wollen[3]).

7. Umfang und Art der Nachwirkung des platonischen Antisensualismus. Aristoteles, Descartes, Leibnitz, Chr. A. Crusius, Kant, Victor Cousin.

Wie umfassend und tief die Nachwirkung dieser antisensualistischen Dogmen gewesen ist, das wird uns gegenwärtig um uns und an uns noch überall fühlbar. Einige derselben durchdringen all unser Sprechen und Denken; sie bilden den philosophischen Hintergrund unserer Katechismen und einiger unserer mächtigsten Institutionen. Dass der Mensch wesentlich, „spezifisch“ vom Thiere verschieden sei,

---

[1]) Rep. 511 C: .... *εἴδεσιν αὐτοῖς δι᾽ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.*

[2]) Rep. 524 D ff.: .... *ταῦτα δέ γε φαίνεται ἀγωγὰ πρὸς ἀλήθειαν* (525 A) .... *ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ* (C) .... *ὡς σφόδρα ἄνω ποι ἄγει τὴν ψυχήν* (D) .... *φαίνεταί γε προσαναγκάζον αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν* (526 B) .... *Ὁλκὸν ἄρα .... ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν ἃ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν.* (527 B) .... *ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων· μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται* (527 E) ... *ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὁρᾶν καὶ ἀπὸ τῶν ἐνθένδε ἐκεῖσε ἄγει* (529 A).

[3]) Rep. 523 A ff.: .... *ὡς τῆς αἰσθήσεως οὐδὲν ὑγιὲς ποιούσης* (B) .... *ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ* (C) ... *αὗταί γε ἄτοποι τῇ ψυχῇ αἱ ἑρμηνεῖαι καὶ ἐπισκέψεως δεόμεναι* (524 B).

dass er in der „Vernunft“ ein „Vermögen“ besitze, das, vom Körper unabhängig, seine Wurzeln nicht in der Sinnlichkeit habe, sondern etwas „Ursprüngliches, Göttliches“ darstelle, dass diese Vernunft mit „reinen“ Begriffen und Gedanken operiren könne, dass sie mit ihren „Formen“ in das von den Sinnen dargebotene Material denkend, gestaltend eingreife, dass es Prinzipien der Vernunft, Denknothwendigkeiten gebe, denen alles Sein zu gehorsamen habe, dass hinter dem wargenommenen Sein ein nicht warnehmbares geistiger, idealer Natur verborgen liege, dass jenseits dieses sinnlichen Leibeslebens etwas Werthvolleres, „Höheres“, Vollkommeneres anzusetzen sei, wohin alles echt menschliche, alles sittliche Streben sich letztlich zu richten habe: ich wüsste nicht, wer es leugnen wollte, dass er von Gedanken dieser Art — es sind aber die allgemeinen Grundgedanken des platonischen Antisensualismus — ringsum sich gleichsam eingeschlossen und eingesponnen finde.

An Intensität und Umfang der Wirkung überragt dieser Typus seinen Widerpart unvergleichlich; man merkt es heute noch, dass er einst der Sieger war. Und doch steht diese Nachwirkung wenigstens in Einer Beziehung der des Sensualismus auffallend nach. Der Platonismus hat nicht wie dieser das Glück gehabt, dass die einmal gegebenen Keime und Triebe alle consequent und organisch in wissenschaftlicher Weise ausgestaltet und fortentwickelt wären, so dass man heute ein reichhaltigeres, verzweigteres philosophisches Gebilde vor sich hätte als am Anfang. Im Gegentheil: nachdem einige Seiten desselben in asketischen und ekstatischen Ausschreitungen eine zum Theil verderbliche, zum Theil abgeschmackte Wirkung entfaltet haben, ist so viel an dem ursprünglichen Gewächs kritisch gesäubert und herumgeschnitten worden[1]), dass dasjenige, worauf

[1]) So ist z. B. die Lehre von der Präexistenz des Geistes stark in Abnahme gekommen. (Doch ist sie bekanntlich ein integrirender Bestandtheil der Leibnitzschen Monadologie; und Kant spielt auch ein wenig damit, vgl. z. B. Kr. d. r. V. W. W. II 313.) Und die Meinung gar, dass

man heute alle antisensualistischen Richtungen, so weit sie wissenschaftlichen Charakter tragen, vereinigen könnte, gegenüber dem, was den Gegenparteien gemeinsam ist, mit seinem vagen und nebelhaften Inhalt einen überaus dürftigen Eindruck macht. Die meisten Platoniker hängen nur dieser oder jener Seite der Gesammtlehre an[1]; sehr selten findet sich Einer, der den ganzen Platon wieder erneuern oder fortbilden möchte. Dafür hat diese Theorie von jeher die Neigung gehabt den Boden der wissenschaftlichen Discussion zu verlassen und in das Halbdunkel gläubiger Ahnungen zu verfliessen, die, zum Theil mit Legenden und platonisirenden Mythen versetzt, wie bei Platon, es schwer machen zu sagen, wo das Spiel und Bild aufhört und der Ernst und die Wahrheit anfängt.

Wenn wir unsererseits den Blick auf diejenigen Vertreter des Antisensualismus beschränken, welche mit Recht philosophische Ansprüche erheben dürfen[2], so finden wir freilich den platonischen Grundcharakter immer wieder: aber zusammen auch mit so vielen Wandlungen und Modificationen nach Zeit, Umständen und Individualität[3], ja selbst mit mannigfachen Concessionen an den entgegengesetzten Standpunkt[4], dass diese Aussenseite der Sache

---

der gottverwandte Menschengeist bei der Metempsychose auch in Thierleiber gerathen könne, ist, wie die Metempsychose überhaupt, ganz verworfen. Schon Aristoteles wehrte sich gegen die Zumuthung, dass „Seelen“ sollen in Leiber fahren können, deren „Entelechie“ sie nicht sind (de an. I 3; II 1, 2; besonders 407^b 13 ff.; 412^b 11 ff.; 414^a 21 ff.).

[1] Vgl. § 12—16.

[2] Einsetzend mit Aristoteles. Er blickt mit gebührender Geringschätzung auf diejenigen herab, welche sich bei blossem „Glauben“ beruhigen und in „Mythen“ weise thun: ... *μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὑτούς .... ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν. παρὰ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων ....* (Met. 1000^a 9 ff.).

[3] Vgl. O. Liebmann a. a. O. S. 191 ff.: Die Metamorphosen des Apriori.

[4] Sehr weit ging in dieser Richtung sogleich Aristoteles. Er entwickelt nicht bloss eine Entstehungsgeschichte der Wissenschaft, die der von Platon (Phaedon 96 B) perhorrescirten sensualistischen bis auf den

den Eindruck macht und die Vermuthung erregt, dass permanente Impulse und Tendenzen von grosser psychischer

---

Wortgebrauch ähnlich ist (vgl. S. 43 Anm. 3), sondern er lässt es auch sonst an oppositionellen Spitzen und restrictiven Zusätzen nicht fehlen: Eine dialektische Methode, die nicht mit der aetiologischen Erklärung des sinnlich Warnehmbaren endigt, ist ihm leer und werthlos; das Hauptcharakteristicum der Wahrheit einer Theorie (der „*λόγοι*") ist ihm Uebereinstimmung mit der Erfahrung (de coelo I, 3; 270^b 4f.; II, 13; 293^a 25ff.; III, 7; 306^a 6ff.; de gen. et corr. I, 2; 316^a 10ff.; 8; 325^a 13ff.; de gen. an. II, 8; 748^a 7; de an. I, 1; 402^b 25ff.; Met. *Λ* 8; 1073^b 36ff.); man muss von der Beobachtung der Thatsachen, des Einzelnen ausgehen (Anal. pr. I, 30; 46^a 4ff.; post. II, 8; 93^a 17); *ὧν ἐστιν αἴσθησις, ταῦτα πῶς ἄν τις μὴ ἔχων τὴν αἴσθησιν γνοίη* (Met. A, 9; 993^a 7f.; vgl. de an. a. a. O. ^{b}21ff.); *εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι* (Anal. post. I, 13; 81^a 38; vgl. ^{b}1ff.). Das platonische „reine" Denken hält er für unmöglich: *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή* (de an. III, 7; 431^a 16; vgl. 14; ^{b}2; c. 8; 432^a 3ff.; I, 14; 403^a 5ff.; de Mem. 450^a 1; Anal. post. I, 1; 71^a 24).

Aber daneben und trotz alledem hält er fest an dem rationalistisch-spiritualistischen Grundcharakter der platonischen Lehre. Er glaubt wie sein Lehrer an eine spezifische („heterogene"), vom Körper unabhängige, gottverwandte, ewige Denkseele (de an. 404^b 6; 413^b 24ff.; 414^b 18f.; 429^a 13ff.; de gen. an. 736^b 22ff.: .... *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*; vgl. Fr. Brentano, die Psychologie des Aristoteles 1867, S. 24. 188. 226; F. F. Kampe, die Erkenntnisstheorie des Aristoteles, 1870, Cap. I u. VI), welche die „Prinzipien" ergreift (Met. *Λ* 7, 1072^b 21; Nic. Eth., VI, 6, 1141^a 7f.; Anal. post., 100^b 8); diese Denkseele macht, der Bedeutung der „spezifischen Differenz" bei Aristoteles gemäss, das „Wesen" des Menschen aus; es ist sein „Zweck", seine Naturbestimmung vernünftig zu sein (doch heisst es einmal de an. I, 2; 404^b 5f.: *οὐ φαίνεται ὁ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς .... ὑπάρχειν .... οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν*; aber vgl. auch Platon Tim. 51 E: *μετέχειν φατέον νοῦ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι*). Es wird an allen vorsokratischen Denkern getadelt, dass sie zwischen dem allgemein animalischen, körperabhängigen Theil des Bewusstseins und dem spezifisch menschlichen, dass sie zwischen *ψυχή* und *νοῦς* keinen Unterschied gemacht, dass sie kein besonderes Wahrheitsvermögen angesetzt hätten (de an. 404^a 27ff.; 427^a 21ff.; Met. *Γ* 5, 1009^b 12ff.); *οὐ ταὐτόν ἐστιν αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν* (de an. 427^b 6; vgl. 428^a 17ff.; Anal. post. 87^b 28; de gen. an. 736^b 14). *Τὸ ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης* (Anal. post. 88^b 30; vgl. Met. *Z* 15, 1039^b 37ff.). Zwar wahrt er sich

Gewalt, aber sachlich und logisch von nicht völliger Unbedenklichkeit sich immer wieder gegen Beanstandung und Kritik durchzusetzen versucht haben. Diese Vermuthung führt naturnothwendig dazu, die Reflexionen, Argumente und Motive auseinanderzulegen, durch welche der geistesmächtige Urheber dieser Richtung, durch welche Platon selbst einst sich dem Rationalismus und Spiritualismus zugetrieben fand. Es muss sich ja so am deutlichsten darstellen, ob hinter all diesen Trieben, Schösslingen, Zweigen und Blüthen sich ein gesunder, wissenschaftlich annehmbarer und ausgestaltbarer Kern verbirgt; oder ob die permanente Kraft, die sich hier äussert, mehr in subjectiven, wohl gar phan-

---

gegen die Ausdehnung der Transcendenz auf die Artbegriffe — *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ* [*εἴδη*] (de an. III, 8; 432^a 4f.) —; aber dass es überhaupt neben dem sichtbaren und tastbaren, veränderlichen Sein unwarnehmbare, unveränderliche (intelligible, transcendente) Wesenheiten (*ἀσώματα, νοητά, χωριστά, ἀκίνητα*) gibt, steht ihm so fest wie Platon; die göttliche und menschliche Vernunft sind z. B. solche Wesenheiten (Met. *Α* 8, 988^b 25f.; *Ε* 1, 1026^a 10ff.; *Ζ* 16, 1040^b 28ff.; *Λ* 3, 1070^a 26; c. 6, 1072^b 14ff.; de an. I, 1; 403^a 8; ^{b} 15; II, 1; 413^a 6; III, 3; 427^a 26ff.; c. 5; 430^a 22f.; c. 8, 431^b 22; de part. an. I, 1; 641^a 32ff.).

Und wenn der aristotelische Ausdruck „*γραμματεῖον*“ (de an. 430^a 1) Ansatz und Veranlassung für das Tabula rasa - Bild desjenigen crassen und absurden Sensualismus geworden ist, der von den modernen Platonikern so gern als Schreckmittel und bequemes Widerlegungsobjekt benutzt wird, so ist der Philosoph und sein Ausdruck an diesem Erfolg sehr unschuldig; sowohl der Zusammenhang der Stelle (.... *ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον,* wozu zu subintelligiren: .... [Wachstafel], in der aber alles der Potenz nach — *δυνάμει πως* [429^b 30] — schon liegt, was beim wirklichen Denken an's Licht tritt), wie die offenbare Verwandtschaft dieser Tafel mit dem „Wachs“ und dem „leeren Käfig“ (*ἀγγεῖον κενόν*), womit der platonische Theaetet die junge Seele vergleicht (Theaet. 191 C ff.; 197 D ff.), hätte ihn und seine Rede vor solcher Vergewaltigung und üblen Nachrede schützen sollen. Vgl. o. S. 7 Anm. 3; S. 56 Anm. 2; Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung 1872, S. 29ff.; 44; 122ff.; 143; 152ff.

Unter den Aristotelikern des neunzehnten Jahrhunderts hat die platonischen Züge des Meisters am treusten festgehalten Adolf Trendelenburg; vgl. u. A. sein Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, 2. Aufl. 1868, § 15; 18ff.; 35ff.

tastischen Wünschen als in objectiven Thatsachen und berechtigten Problemen ihre Wurzel hat.

Ehe wir aber dazu übergehen, scheint es gerathen, vorher an einigen der hervorragendsten Antisensualisten der modernen Zeit die wichtigsten allgemeinen Züge, in denen sich heute der Platonismus darzustellen pflegt, bestimmter und heller hervortreten zu lassen.

Als Hauptangriffspunkt erscheint in Locke's für ihre Zeit vortrefflicher Grundlegung des Sensualismus[1]) Descartes' Lehre von den „Ideae“ innatae[2]). Denselben Descartes rühmt andererseits Locke's rationalistischer Gegner, Leibnitz, weil er Platons „studium“, den Geist von den Sinnen abzulenken[3]), wieder wachgerufen habe. Und allerdings treten einige Hauptmerkmale des alten platonischen Antisensualismus bei ihm sehr klar und bestimmt heraus. Und der Unterschied, der neben den Aehnlichkeiten besteht, reducirt sich fast ganz darauf, dass der Autor nicht direkt an Platon anknüpfte, sondern dass er aus dem von Augustin und der mittelalterlichen und jesuitischen Scholastik[4]) modificirten Platonismus emporstieg.

Das entscheidende Kriterium aller „Wahrheit“ ist ihm das „natürliche Licht“ der sogenannten „Vernunft“: wahr ist das, was sie „klar und deutlich“ perzipirt und einsieht[5]). Des Menschen „Wesen“[6]) ist denkende Vernunft; er ist wesentlich substantia cogitans. Wir besitzen als vernünftige Wesen ursprünglich uns bekannte und deutliche Begriffe (notiones), u. A. den Begriff eines ewigen, unendlichen, allwissenden, allmächtigen u.s.w. Wesens: Gottes[7]);

---

1) Vgl. S. 46 Anm. 1.

2) Vgl. über sie Ed. Grimm, Descartes' Lehre von den Ideae innatae, Jena 1873. Unberechtigte Ausdeutungen findet man hier zurückgewiesen.

3) de primae philos. emendatione; a. a. O. 122ᵃ. 4) Vgl. § 12.

5) Med. 3; 6; Princ. phil. IV, 207 (evidens et invicta ratio); Epist. (ed. 1658), II, 52. 6) Vgl. S. 61 Anm.

7) Von welchem Begriffe der Sensualist sagt, dass er empirisch im Laufe des Lebens entsteht; was z. B. der fromme und Descartes in einem anderen

und absolut wahre Axiome, „ewige“ Wahrheiten. Solche Sätze sind z. B. Ex nihilo nihil fit; quod factum est, infectum esse nequit; „et alia innumera“. Die in derartigen durch rationale Selbstgewissheit verbürgten Wahrheiten auftretenden Begriffe sind für „angeboren“ zu erachten. Es wird vorausgesetzt, dass kein Sein gedacht werden könne, was nicht diesen Gesetzen a priori gemäss sei[1]). Hinter der zweiten Antwort auf die seinen „Meditationen“ über die „erste Philosophie“[2]) gemachten Einwürfe hat er zehn solcher ontologischen Fundamentalgesetze zusammengestellt; darunter so verkniffen scholastische, wie: Non minor causa requiritur ad rem conservandam quam ad ipsam primum producendam (2); substantia plus habet realitatis quam accidens vel modus et substantia infinita quam finita (6). Vorausgeschickte „Postulate“ fordern den Leser an erster Stelle auf, nicht den Sinnen, sondern der Vernunft zu vertrauen: anders sei Erkenntniss „metaphysischer Wahrheiten, welche nicht von den Sinnen abhängen“[3]), nicht möglich. Nur der „reine“ Geist erkennt klar und deutlich; der unter der Einwirkung des Leibes, der Sinnlichkeit stehende hat nur „verworrene Gedanken“; denken ist etwas wesentlich Anderes, als sinnlich „vorstellen“[4]).

---

platonischen Zuge (dem spiritualistischen; vgl. S. 65 Anm. 1) sehr nahe stehende Bischof Berkeley so beschreibt: by reflecting in my own soul, heightening its powers and removing its imperfections (Hylas and Philonous, Works, Oxford, 1871, I, 326).

1) Princ. philos. I, 10; 48f. Epp. I, 99; 119.

2) Vgl. unten § 13. 3) Vgl. unten § 16.

4) Med. VI, Oeuvres 1850, ed. J. Simon p. 112: .... je remarque premièrement la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection ou conception: Ein Tausendeck ist zu „denken“ ebenso leicht als ein Dreieck, aber nicht ebenso leicht sinnlich vorzustellen .... je connais clairement que j'ai besoin d'une particulière contention d'esprit pour imaginer, de laquelle je ne me sers point pour concevoir ou pour entendre.... Je remarque outre cela que cette vertu d'imaginer .... n'est en aucune façon nécessaire à ma nature ou à mon essence, c'est à dire à l'essence de mon esprit; car encore

Von hier aus kam dann der Philosoph dazu, den platonischen Gegensatz von Körper und Menschengeist dermassen zu forciren, dass er den Thieren das Bewusstsein absprach und in Beziehung auf die Gemeinschaft jener wie „Eis" und „Feuer" verschiedenen Substanzen all die Schwierigkeiten erregte, die seine Nachfolger mit den berüchtigten Kunststücken und Ausschweifungen des Pneumatismus und Immaterialismus, des Occasionalismus und der praestabilirten Harmonie zu heben suchten[1]), bis Kant endlich alle diese eklen „Subreptionen" und „Paralogismen" der so wahrheitstrutzigen „reinen Vernunft" von seinem „idealistischen" Standpunkt recht unbarmherzig auseinander riss[2]):

---

que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant:..... l'esprit en imaginant se tourne vers le corps. Vgl. § 15.

1) Anders freilich erscheint seinen Anhängern die Sache. So heisst es bei Jules Simon in der Introduction zu den Oeuvres 1850 (p. LIV): Il ne reste rien à faire après Descartes pour la séparation de l'âme et du corps: l'autorité de la conscience distincte et séparée de la perception sensible, et mise au-dessus d'elle; les idées innées..... telle est en effet la base suffisante, complète, du spiritualisme et du rationalisme... Il caractérisa si nettement la spiritualité de l'âme que le corps devint douteux .... et que ce fut comme un problème ..... si le corps était matériel. Vgl. § 5, S. 45, Anm. 1.

2) Vgl. u. A.: „In dem Zusammenhange der Erfahrung ist wirklich Materie als Substanz in der Erscheinung .... sowie das denkende Ich gleichfalls als Substanz in der Erscheinung .... gegeben und .... müssen (nach Regeln des Zusammenhangs der Erfahrung) .... unter sich verknüpft werden" .... „Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume ausser mir, sind zwar spezifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transcendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst" .... (Kr. d. r. V., W. W. II, 303. 305). „Ich behaupte nun, dass alle Schwierigkeiten, die man bei diesen Fragen vorzufinden glaubt .... auf einem blossen Blendwerke beruhen, nach welchem man das, was bloss in Gedanken existirt, hypostasirt .... Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so grosses Bedenken erregt, ist nichts anders als ..... eine gewisse Vorstellungsart .... (307) .... und endlich die ganze selbstgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe, wie

ohne freilich seinerseits durch diese „Befreiung der Vernunft von sophistischen Theorien" in dem Glauben an diese „Vernunft" selbst irgendwie sich stören zu lassen. Doch davon alsbald!

Leibnitz vereinigte direkt platonische Anregungen mit dem Cartesianismus, und setzte, so ausgerüstet, der demokritisch-epicureischen, gassendi'schen und locke'schen Erkenntnisstheorie seinen fein geklügelten und formulirten Rationalismus gegenüber[1]). Bekannt sind seine zum Theil epigrammatisch pointirten Dicta: Je ne suis nullement pour la tabula rasa d'Aristote[2]). Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu — nisi intellectus ipse[3]). Nous sommes innés à nous mêmes pour ainsi dire[4]). Die Menschenseele ist kein leeres Stück Papier; sie ist eher einer elastischen, reactiven, organischen Membran zu vergleichen; sie hat ursprüngliche Besitzthümer, die ebenso während des Lebens zum Vorschein kommen, wie die Adern des Marmors bei der Bearbeitung[5]). Diese Besitzthümer sind „angeborne Ideen"[6]): Begriffe und Sätze; Begriffe wie: Être, existence, substance, l'un, le même, la cause, l'infini, Dieu[7]), und alle diejenigen Sätze, welche véri-

—————

...... die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so untereinander in Verbindung stehen, dass diejenigen, welche wir äussere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen, als Gegenstände ausser uns, vorgestellt werden können (309); denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur (!) mit der Materie betreffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung" .... (312). Vgl. Kant's Analogien S. 312, Anm. 224; S. 344, Anm. 426; unten § 15 gegen Ende.

1) Vgl. Opp. philos. S. 137^b; 204^a ff.; 701^a.

2) a. a. O. S. 137^b. Vgl. oben S. 62 Anm. 3) 223^a. 4) 196^a.

5) 238^a; 210^a, 218^a. — Gälte es hier schon, unsererseits Kritik zu üben, so würde z. B. darauf hingewiesen werden können, dass solche Besitzthümer auch die — Thierseele hat: dass auch sie nicht sowohl einem leeren Stück Papier als der leibnitz'schen „Membran" gleicht; dass auch die Sinnesempfindungen vermittelnde Retina eine solche Membran ist; u. s. w. 6) innées ou au moins concrées (209^a).

7) 223^a, 242^b, 245^a, 271^b ff., 275^b, 353^a und sonst. Alle diese Begriffe sind in uns „originairement"; „je voudrois bien savoir, com-

tés de raison, intellectuelles, nécessaires, éternelles titulirt werden. Solche sind nicht bloss die Wahrheiten der Logik und die Anwendungen derselben auf Zahl- und Raumbegriffe — man kann nach Leibnitz in dieser Hinsicht sagen: toute l'Arithmétique et toute la Géometrie sont en nous d'une manière virtuelle[1]) — sondern auch Metaphysik und Moral sind „voll" von solchen Wahrheiten[2]). Wahrheiten dieser Art sind gewiss, ohne von Warnehmung und Erfahrung abhängig zu sein[3]), entweder weil sie selbst ursprüngliche Prinzipien sind, oder sich aus solchen an der Hand des Principium identitatis deduziren lassen[4]). Sie machen das Inventarium der Vernunft aus[5]).

Diese „Vernunft" ist das auszeichnende Characteristicum (un attribut fixe) des Menschen; er besitzt in ihr und in ihren „Wahrheiten" das Mittel zu Räsonnements, die mehr sind als bloss empirische, auf Ideenassoziation gegründete Folgeverbindungen[6]), das Mittel zu wissenschaftlich stringenten, „zu wirklich rationalen Schlüssen".

---

ment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des Êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous (212ᵇ); la réflexion suffit pour trouver l'idée de la substance en nous mêmes, qui sommes des substances (221ᵃ). Aber, könnte man kritisch einwerfen, sind nicht auf diese Weise und in diesem Sinne alle unsere ursprünglichen Bewusstseinszustände — aus denen der Sensualist das übrige Seelenleben derivirt — „angeboren"? angeboren, weil wir sie ursprünglich in uns finden? Schon David Hume bemerkte (Locke gegenüber): „Versteht man unter angeboren das Ursprüngliche und von keiner vorhergehenden „Impression" Abgenommene, so sind alle unsere „Impressions" angeboren und alle unsere (Erinnerungs- und freien) Vorstellungen nicht angeboren" (Anm. zu Sect. 2 des Inquiry).

1) 208ᵃ, 212ᵇ, 342ᵇ. 2) 195ᵃ; vgl. auch 268ᵇ.

3) dont la preuve ne dépend point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens :... leur preuve ne peut venir que des principes internes, qu'on appelle innés (195ᵃ); la preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement (209ᵇ).

4) 208ᵇ; 219ᵃ; 372ᵇ; 381ᵇ.

5) Hierbei wird auch der für allen Platonismus charakteristische Ausdruck „rein" gebraucht: pure raison (229ᵃ, 778ᵇ), entendement pur (230ᵇ).

6) 195ᵇ, 321ᵇ, 393ᵇ, 464ᵇ xiv, 707ᵃ § 26 ff.

Als Ueberleitung von Leibnitz zu Kant verdient mehr als Wolff der Leipziger Philosoph Chr. Aug. Crusius besonders hervorgehoben zu werden. Er stellte in seiner Schrift „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss", 1747, dem bloss formalen Princ. identitatis, das zu weiter nichts diene, als die syllogistische Herleitung von Erkenntnissen zu reguliren, die schon implicite in den zu Grunde gelegten „willkürlichen" Begriffen enthalten wären und also nur hypothetische Realität hätten, das sogenannte Princ. inseparabilium et inconjungibilium gegenüber, d. h. den Satz, dass es gewisse „positive, materiale, kernichte", allgemeingültige Fundamentalsätze gebe, die das für unsern Verstand Untrennbare und Unverbindbare aussprächen, Sätze, wie: „Eine jede Kraft ist in einem Subjecte; Alles was entstehet, entstehet von einer zureichenden Ursache; Eine jede Substanz ist irgendwo und irgendwann; Zwei Materien können nicht zugleich an demselben Orte sein". Kant adoptirte in der Schrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theologie und der Moral (1763) diese Crusius'sche Unterscheidung zwischen formalen und materialen Grundsätzen: Solche materialen Grundsätze sind zwar „unerweislich", aber sie „machen, wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus". (a. a. O. W. W. I, 103). Crusius habe es jedoch darin versehen, dass er 1) den Grund der Wahrheit dieser Sätze darin gefunden habe, dass sie nicht anders als wahr zu denken wären und 2) dass er verschiedenen Sätzen den Werth oberster materialer Grundsätze einräumte, die „ansehnliche Zweifel verstatten", (Kant selbst findet bekanntlich den Satz „Quicquid est, est alicubi et aliquando" in der Inaugural-Dissertation vom Jahre 1770[1]) nur auf die Erscheinungswelt anwendbar); was freilich für die ganze Position verhängnissvoll zu sein scheint: denn wo will man

---

[1]) § 27, W. W. I, 335 f.

nun das Kriterium hernehmen, um wirkliche von vermeintlichen Vernunftwahrheiten zu unterscheiden? und welches soll nun der Grund der Wahrheit solcher „unerweislichen“ Sätze sein?

Der Kantianer und Platoniker H. Cohen bemerkt[1]) mit Recht, dass diese „materialen Grundsätze im Kantschen Denken den Uebergang zu den synthetischen Grundsätzen der Erfahrung bilden“. Und Kant bringt seinerseits in dem für seine innere Entwickelung so bezeichnenden Briefe an Marcus Herz (vom 21. Febr. 1772) den Crusius mit Platon in Verbindung. Mit dem Problem ringend, wie der Verstand a priori „reale Grundsätze entwerfen“ könne, „mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muss“, bemerkt er: „Plato nahm ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze an[2])…. Crusius gewisse eingepflanzte Regeln …, die Gott schon so wie sie sein müssen, um mit den Dingen zu harmoniren, in die menschlichen Seelen pflanzte“. Da ihm selbst nun „der Deus ex machina in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse das ungereimteste“ war, „was man nur wählen könne“, (indem man niemals sicher wisse, „was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflösst haben möge“)[3]): so versuchte er es, um der drohenden Gestalt des Hume'schen Empirismus zu entrinnen, mit einer ganz neuen Fundamentirung des Rationalismus; er selbst nennt sie „copernicanisch“, auch „widersinnisch“.

So eigenartig und originell dieselbe nun auch auftritt: der platonisch-leibnitz'sche Grundcharakter kommt an allen Ecken zum Vorschein.

Das ganze Unternehmen ist auf eine Kritik der „reinen Vernunft[4]) gerichtet; nicht etwa, um diese „reine Vernunft“ als ein „Fabelwesen“[5]) zu entlarven, sondern um

---

[1]) Die systematischen Begriffe in Kant's vorkritischen Schriften, 1873, S. 24. [2]) Vgl. oben S. 8 Anm. 1.

[3]) Proll., W. W. III, 84 f. Vgl. V, 316 Anm. [4]) Vgl. S. 67 Anm. 5.

[5]) Eine Bezeichnung F. A. Lange's (Gesch. des Mat. I, 59).

ihr Herrschaftsgebiet freilich einzuschränken, — nämlich auf das Feld „möglicher Erfahrung“ — aber nur, damit innerhalb dieses engeren Gebiets sie um so unangefochtener herrsche. Die Kritik der reinen Vernunft gibt nur den „Ausschlag“ derjenigen Untersuchungen, welche ein Jahrzehnt vorher mit einer Grenzbestimmung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit[1]) und zwischen sinnlicher und intelligibler Welt begonnen hatten; der Autor deutet selbst an, dass der Gegensatz, um den er sich dreht, der alte platonische sei[2]). Während die Leibnitz-Wolfische Philosophie ihn bloss „logisch“ fasste, soll er nun als ein „transcendentaler“[3]) begriffen werden. Die „reine Vernunft“ im allgemeinsten Sinne ist das „Vermögen der Erkenntnis aus Principien a priori“. Sie gibt in ihrem theoretischen Gebrauch Erkenntnisse a priori, in praxi dem Begehren a priori Gesetze[4]). Die sinnlichen Materien fängt sie in apriorischen „Formen“ auf. Es gibt „zwei Stämme“ oder „Grundquellen“ der menschlichen Erkenntniss, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, Vorstellungen empfangen, durch den zweiten aber gedacht werden[5]) (Receptivität der Eindrücke, Spontaneität der Begriffe). Die Sinnlichkeit ist an sich „Pöbel“, „weil sie nicht denkt“[6]). Erfahrung und Wissenschaft ist mehr als bloss „empirische Zusammensetzung der Warnehmungen“; zur „Allgemeingültigkeit“ bedürfen die Urtheile „einer

---

[1]) An Herz (W. W. XI, 25): .... „nun machte ich mir den Plan zu einem Werke, welches etwa den Titel haben könnte: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ (vgl. ebenda S. 33).

[2]) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis § 7 (W. W. I, 312).

[3]) Vgl. Kr. d. r. V., W. W. II, 196 ff.

[4]) Vgl. Kr. d. Ukr., W. W. IV, 4 f.

[5]) Kr. d. r. V., W. W. II, 28. 55 ff.

[6]) Anthropol., W. W. VII, 32; ebenso wird von dem „Pöbel der gemeinen Erfahrung“ gesprochen (Kr. d. r. V., Vorrede zur 1. Aufl.; W. W. II, 6).

reinen Verstandeseinheit, die a priori vorhergeht"[1]); dieselbe ist aus den in den Urtheilen spielenden Functionen ableitbar. Die „Entdeckung", „dass es überall gar kein Erkenntniss a priori gebe", „wäre ebenso viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gebe"; es sei ein Anderes nach Menschen-Weise „aus diesem auf jenes schliessen", ein Anderes „mit den Thieren auf ähnliche Art nur ähnliche Fälle erwarten"[2]). „In der Schöpfung kann Alles, woriiber man Etwas vermag, auch bloss als Mittel gebraucht werden"[3]); nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst". Die „Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit stellt uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen"[4]).

„Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der ... ein zweifaches Ich enthält ... Wie es möglich sei, dass ich .... so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären ... zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung soweit erhabenes Vermögen an, dass es, als der Grnnd der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh ... zur Folge hat[5]).

„Die Verbindung eines Mannigfaltigen kann niemals durch die Sinne in uns kommen; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung eine Verstandeshandlung", Denken, d. h. die „Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen zur Einheit

---

[1]) Proll. § 27. W. W. III, 73.

[2]) Kr. d. pr. V., Vorrede; W. W. VIII, 116.

[3]) Gegen Thiere hat der Mensch nur diejenigen Pflichten, die mit der Rücksicht auf sich selbst und andre Menschen in Zusammenhang gebracht werden können (IX, 300).

[4]) Kr. d. pr. V., VIII, 215. Vgl. Der Streit der Facult., W. W. X, 349 Anm.: Der Mensch „im Bewusstsein seines Vorzugs vor dem vernunftlosen Thiere.... das Recht der Menschen.... ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist ..."

[5]) Fortschr. der Metaph., W. W. I, 500 f. Vgl. Anthrop., W. W. VII, 39.

der Apperception zu bringen“, wodurch „die gegebenen Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden“[1]).

Freilich ist die letzte Wendung dieses Rationalismus — es ist aber die cardinale, die eigentlich „transcendental-philosophische“ Wendung — sie ist in ihren Folgen[2]) allerdings eine so „copernicanische“[3]) Umkehrung aller bisherigen Vorstellungen, dass sie auf den ersten Blick auch von der platonischen Auffassung himmelweit abzuliegen scheint. Aber bei näherer Erwägung tritt selbst hier eine interessante Verwandtschaft heraus: die „Verstandesgesetze“, durch welche die „Natur“ beherrscht wird, haben sie nicht etwas von dem paradigmatischen Charakter der platonischen Ideen an sich? und die Centralisirung der apriorischen Formen (der Kategorien und Gesetze) in der transcendentalen Apperception kommt sie nicht wie das copernicanische, subjective Correlat zu der platonischen Beziehung aller Ideen auf das voraussetzungslose Unum et bonum heraus?[4]).

Im Ganzen ist es aber freilich gerade dieser Kantische (Pseudo-) Copernicanismus in seiner fast convulsivischen Künstlichkeit, der noch mehr als der ursprüngliche oder der leibnitz'sche Platonismus dahin führen muss, den Grundgedanken selbst, den er von der diametral entgegengesetzten Seite her, ganz unerwartet und „widersinnisch“ zu rehabilitiren sucht, verdächtig zu machen: mag diese Transcendentalphilosophie auch „besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniss a priori zusammenstimmen, die

---

[1]) Kr. d. r. V., W. W. II, 730 f.; 748; 742; Metaph. Anfangsgründe der Naturw., W. W. V, 315 Anm. Vgl. Kant's Analogien S. 89 ff.

[2]) Proll. § 37, W. W. III, 85: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“. (Vgl. oben S. 54).

[3]) eigentlich doch eine umgekehrt copernicanische Umkehrung; die Objecte drehen sich nun um den Zuschauer: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten. — Man versuche es einmal, ob wir nicht damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniss richten“ (W. W. II, 670).

[4]) Vgl. unten §§ 13, 26.

über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“[1]): gerade dass solche „Möglichkeit“ einem so gründlichen, ernsten und wissenschaftlich wohl orientirten Forscher, wie Kant es war, nur noch auf diese Weise hat „stimmen“ wollen, ist ein dem antisensualistischen Standpunkt selbst höchst ungünstiges Symptom. —

Unter den nachkantischen Philosophen hat — wenn wir von Hegels titanisch entworfener, „dialektisch“ beabsichtigter, in Wirklichkeit aber zumeist sophistischer[2]): theils gewaltsamer, theils spielerischer Evolution des „Geistes“ hier absehen[3]) — der Antisensualismus des Franzosen Victor Cousin zwar nicht durch Originalität oder Tiefe, aber wohl durch rhetorische Handlichkeit und den Umfang seiner Wirkung eine mehr als gewöhnliche Bedeutung erlangt. Aus kantischen und direct oder indirect platonischen Anregungen liess er jene Theorie von der Raison impersonnelle mit ihren Kategorien: Substanz und Causalität, ihren allgemeinen und nothwendigen Urtheilen und ihren Ideen des Unendlichen und Absoluten hervorwachsen, die den Locke-Condillacschen Sensualismus auf den Lehrstühlen Frankreichs zu verdrängen berufen war[4]).

---

1) a. a. O.

2) *τῶν ὀνομάτων τῷ σοφιστῇ ὁμωνυμίαι χρήσιμοι· παρὰ ταύτας γὰρ κακουργεῖ* (Arist. Rhet. *Γ*, 2. 1404 b37).

3) Vgl. § 15.

4) Vgl. die Einl. S. 10 Anm. 2 citirten Schriften, namentlich Ferraz; derselbe führt in den mannigfachsten (aber immer schwungvollen) Wendungen die menschliche „Vernunft“ nicht bloss gegen Sensualismus und Materialismus, sondern auch gegen den Socialismus, der hier als eine Ausgeburt jener beiden dargestellt wird, ins Feld (Vgl. o. S. 9, Anm. 6). Von demselben Standpunkt betrachtet H. Joly in einer von der Académie des morales et politiques (dem Kinde Cousins) gekrönten Monographie den Unterschied zwischen Mensch und Thier (l'homme et l'animal, 1877); vgl. z. B. S. 215 ff. über die Unzulänglichkeit der Assoziationspsychologie, das „Urtheil“ zu erklären. (S. 222 ist Raison le besoin inné de chercher partout l'ordre, la suite, la convenance, l'unité; der Sensualist könnte versucht sein, von diesem Punkte aus den Platoniker zu sich herüberzuziehen. Vgl. S. 47, Anm. 5).

Es ist hier unthunlich, verlohnt auch nicht, näher auf diesen Standpunkt einzugehen.

Wir wenden uns vielmehr zu Platon zurück. Je mächtiger wir die Nachwirkung seiner antisensualistischen Prinzipien in der Geschichte vor uns erblicken und ringsum in der Gegenwart noch empfinden; je mehr bei allem Wandel im Einzelnen auf gewisse Grundtendenzen immer wieder zurückgekommen wird; je wunderbarer uns dieser Umfang und diese Art der Wirkung anmuthet, sowohl in dem, was constant geblieben ist oder immer wiederkehrt, wie in dem, was gewechselt hat: um so dringlicher wird die Frage, welche Argumente denn wohl von Platon vorgebracht worden sein mögen, um seine principielle Abkehr vom Sensualismus als nothwendig zu begründen.

8. Die von Platon für seine Abkehr vom Sensualismus vorgebrachten Argumente.

Wir fragen: Warum kann denn Wissenschaft nicht Warnehmung „sein"? nicht naturgesetzlich — vermittelst des Gedächtnisses und des auswählenden Interesses an der Hand sinnlich gegebener Objecte — als „wahre Meinung" entstehen und in letzter Instanz sowohl psychologisch wie logisch auf der Warnehmung beruhen? Welche Verlegenheiten unlösbarer Art nöthigen diesen Standpunkt zu verlassen?

Indem wir unserer früheren Disposition gemäss diejenigen Argumente Platons vorläufig aus dem Spiele lassen, welche allein aus der von ihm beliebten Verbindung des Sensualismus mit eigenthümlich protagoreischen und heraklitischen Zuthaten erklärlich sind, so treten vor Allem folgende Punkte heraus; Platon fand die bezüglichen Schwierigkeiten, die er durch seine neuen Aufstellungen zu überwinden versuchte, zum Theil schon von Andern und zwar in skeptischer Absicht angemerkt[1]).

---

[1]) Vgl. folg. S. Anm. 6.

Erstens: Wissenschaft soll (irrthumsfreie) Wahrheit aussprechen, das „Seiende“ getreu, adäquat darstellen[1]. Es ist notorisch, dass Warnehmungen irre gehen: man verhört, man versieht sich; es gibt Sinnestäuschungen[2]; man glaubt warzunehmen, aber es war Illusion; in solchen Illusionen befindet sich vor Allem der Fieberkranke, der Wahnsinnige, der Träumende[3]. Welches ist das Kriterium, dass man wirklich warnimmt? wer verbürgt in jedem Falle, z. B. gleich jetzt, dass ich nicht träume?[4] Und weshalb soll dasjenige „wahrer“ sein, was ich im gesunden und wachen Zustande warnehme als was im Fieberdelirium oder im Traume? etwa wegen der grösseren Länge der Zeit, die jene Zustände einnehmen? sollte man wirklich nach Länge oder Kürze der Zeit die Wahrheit bestimmen müssen?[5] Aber auch die Wachen und Gesunden haben von denselben Objecten verschiedene Warnehmungen; meine eigenen Warnehmungen wechseln mit den Umständen[6]. Einige Warnehmungen müssen falsch sein, denn sie widersprechen einander; namentlich der Sinn, welcher für alle sinnliche Erkenntniss mit Recht immer als der werthvollste bezeichnet wird: der Gesichtssinn liefert solche täuschenden, einander conträren Warnehmungen; derselbe Gegenstand erscheint mir unter den wechselndsten perspectivischen Modificationen: einmal gross, einmal klein; einmal gerade, einmal krumm; einmal concav, einmal convex[7]. Kurz: die

---

[1]) Daher folgert Platon sofort aus dem Satze „Wissenschaft ist Warnehmung“: *αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι καὶ ἀψευδές, ὡς ἐπιστήμη οὖσα* (Theaet. 152 C).

[2]) ... *ὅσα τε παρακούειν ἢ παρορᾶν ἤ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι λέγεται* (a. a. O. 157 E). [3]) a. a. O. 158 B. D. [4]) a. a. O. 158 B ff.

[5]) *πλήθει χρόνου καὶ ὀλιγότητι τὸ ἀληθὲς ὁρισθήσεται;* (a. a. O. D).

[6]) 152. 154 A. — Dass die Warnehmungen nach Individuen und Lagen wechseln, das hat, wie es scheint, Demokrit zuerst herausgehoben; vgl. Arist. Met. *K* 6, 1062 b 22; Theophrast de sensu § 63; Sext. Emp adv. Math. VII, 135; VIII, 184. Es ist ein Hauptbestandtheil der antiken „Skepsis“; vgl. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 36 ff. (Diog L. IX, 79 ff.)

[7]) ... *ἐπειδὰν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ* (Rep. 523 C) ... *κλίνη, ἐάν τε ἐκ πλαγίου αὐτὴν θεᾷ ἐάν τε καταντικρὺ ἢ*

Warnehmung ist als Fundament der Wahrheit nicht zu brauchen; sie ist voll von Widerspruch, Verwirrung und Täuschung[1]); mag der Maler diese Warnehmungs-Wahrheit aufsuchen und darstellen[2]), für die Wissenschaft bedarf man einer Norm und Richtschnur, die ausser ihr liegt. Einer Erörterung der Frage, ob nicht eine immanente Norm zu finden sei und ob nicht der Wechsel, der auf den ersten Blick einen so chaotischen Eindruck macht, näher betrachtet, festen (z. B. perspectivischen) Gesetzen unterliege, hat sich der Autor nicht unterzogen[3]).

Zweitens: Es gibt Realitäten, welche nicht wargenommen werden können[4]); es sind vor Allem folgende:

a) gewisse spirituelle und „ideale" Begriffe, wie der Begriff der Wissenschaft selbst und die sokratischen Tugenden[5]); sie „sind", auch wenn sie nicht wargenommen

---

ὁπῃοῦν, μή τι διαφέρει ἑαυτῆς, ἢ διαφέρει μὲν οὐδὲν, φαίνεται δὲ ἀλλοία; ... οὕτως ἔφη (598 A). *ταὐτόν που ἡμῖν μέγεθος οὐκ ἴσον φαίνεται ... καὶ ταὐτὰ καμπύλα τε καὶ εὐθέα .... καὶ κοῖλά τε δὴ καὶ ἐξέχοντα* (602 C). Vgl. Prot. 356 C D; Phileb. 42 A.

[1]) ... *διὰ τὴν ... πλάνην τῆς ὄψεως καὶ πᾶσά τις ταραχὴ ... ἐν τῇ ψυχῇ* (C. D). *ἡ ψυχὴ .... ἕλκεται ... εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα* (Phaedon 79 C). Vgl. Theaet. 165 B ff. 183 A ff.

[2]) 603 D. [3]) Vgl. übrigens § 24.

[4]) *νοητά* neben den *αἰσθητά*; vgl. S. 56, Anm. 1; Parmenides 132 B C.

[5]) Soph. 246 E ff. wird der Nachweis geführt, dass Gerechtigkeit, Klugheit und jede andere *ἀρετή* immateriell sind und doch sind; selbst diejenigen, welche „die Seele" zu einem körperlichen Wesen machen, scheuen sich, diesen Gebilden gegenüber, an der Behauptung festzuhalten, dass nur das Körperliche, das sinnlich Warnehmbare sei (*ἢ μηδὲν τῶν ὄντων αὐτὰ ὁμολογεῖν ἢ πάντ' εἶναι σώματα διισχυρίζεσθαι*, 247 C). Im praeexistenziellen Umschwung sieht die platonische Seele am überhimmlischen Orte nach dem Mythus des Phaedrus (247 D) *αὐτὴν δικαιοσύνην, σωφροσύνην, ἐπιστήμην*, nicht *ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν* (247 B C). Und Phaedon 65 D ff. heisst es vom Gerechten, Schönen und Guten: „Hast du schon jemals Etwas dergleichen mit deinen Augen gesehen? In keiner Weise, sagte er". Vgl. Parmenides 130 B: *Ἦ καὶ .... δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων; Ναί.*

werden; obwohl alle Erfahrung sie nur in unvollkommener, veränderlicher Nachbildung zeigt; sie sind Wesenheiten „an sich“; dem Geiste vor der Geburt bekannt[1]).

b) gewisse „allgemeine“ im Urtheil spielende Kategorien oder Prädicamente; solche sind: das Sein (die Realität, Wirklichkeit, Existenz) und das Gegentheil davon: das Nichtsein; die Identität, Gleichheit, Aehnlichkeit und ihr Gegentheil: das Andere, die Ungleichheit und Unähnlichkeit; das Eine und die Zahl oder Vielheit[2]). Auch diese Kategorien sind ursprüngliche Erwerbungen und Besitzthümer[3]) des Geistes; sie stehen dem Urtheilenden vor aller Warnehmung zur Verfügung; er bedient sich ihrer ohne körperliche Vermittelung[4]).

---

1) Vgl. Phaedon 75 C ff.

2) Theaet. 185 A ff.: ..... *ὅτι ἀμφοτέρω ἐστόν ..... ὅτι ἑκάτερον ἑκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῷ δὲ ταὐτόν .... καὶ ὅτι ἀμφοτέρω δύο, ἑκάτερον δὲ ἕν ... καὶ εἴτε ἀνομοίω εἴτε ὁμοίω ἀλλήλοιν* ..... C: *Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτόν καὶ τὸ ἕτερον, ἔτι δὲ ἕν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν.* Soph. 250 A ff.: *καὶ μὴν εἶναί γε ὁμοίως φῂς ἀμφότερα αὐτὰ καὶ ἑκάτερον;* ... 254 D: *Οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταὐτόν* ..... Parmenides 129 A ff.: ..... *οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὸ ἕν* ..... Phaedon 74 A ff. ...... *οὐ ταὐτὸν ἄρ' ἐστίν .... ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον* .... Vgl. oben S. 64, 66.

3) Vgl. S. 56, Anm. 2.

4) Theaet. 185 B: *οὔτε γὰρ δι' ἀκοῆς οὔτε δι' ὄψεως οἷόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν ..... ἡ δὲ δὴ διά τίνος δύναμις τὸ ἐπὶ πᾶσιν κοινὸν .... δηλοῖ σοι, ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις καὶ τὸ οὐκ ἔστι ...... διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ αἰσθανόμεθα; .... αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν* .... Phaedon 74 E: *Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν* .... 75 B: *Πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ τἆλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν* ..... C: *Πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι.* (H. Cohen bemerkt hierzu (Platons Ideenlehre, S. 11): „Hier ist die Geburtsstätte des Apriori in der ganzen Naivetät seiner Kraft“). Vgl. Phaedr. 247 D (vor. S. Anm. 5).

Diese beiden Klassen von unwarnehmbaren Objecten bilden zusammen den Grundstock jener Ideenwelt, die Platons Namen berühmt gemacht hat[1]). Aristoteles hat nicht

---

[1]) Es ist interessant zu sehen, wie sich an jenen „Grundstock“ die übrigen Ideen allmählich ansetzen. Im Menon tritt deutlich die Absicht hervor, die mathematischen Begriffe und ihre gesetzmässigen Beziehungen als ursprüngliche Besitzthümer des Geistes (also als Ideen?) nachzuweisen. Für die Frage, welche der Autor mehrmals mit tiefem Ernst discutirt, wie denn mit sich identische und für sich abgeschlossene Begriffe (Ideen, *ἰδέαι, εἴδη, ἑνάδες, μονάδες*) in solche „*κοινωνία*“ treten mögen, dass einer als Prädikat mit den andern im Urtheil „gemischt“ oder (im negativen Urtheil) von ihm „abgesondert“ werden mag, werden zweimal (Soph. 250 A ff. Parm. 129 A ff.) den obigen Kategorien behufs exemplarischer Urtheilsbildungen zwei höchst abstracte Begriffe, nämlich Ruhe (*στάσις*) und Bewegung (*κίνησις*) hinzugefügt. Im Parmenides (130 C) wird danach weiter gefragt: Wie? gibt's auch abseits der concreten Dinge und Individuen *αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος?* Sokrates erklärt, zögernd, wie an eine neue Annahme herantretend, dass er oft in Verlegenheit gewesen sei, wie er hierüber urtheilen solle; und als Parmenides gar fragt, ob es auch vom Haar und Koth „Ideen“ gebe, verneint er es sogar zuerst, zieht aber freilich nachträglich die ablehnende Entscheidung wieder zurück; es hat ihn doch schon manchmal beunruhigt *μή τι ᾖ περὶ πάντων* (nämlich in Beziehung auf alle Prädicate) *ταὐτόν*. Und Parmenides erklärt seine Zweifel und Bedenklichkeiten als Zeichen seiner Jugend: er werde es schon noch lernen, nichts davon gering zu achten; *νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν*. Die Ansicht, die uns hiermit offenbar nahe gelegt werden soll, dass „Ideen“ nicht bloss jene Tugenden, Kategorien und abstracten Begriffe seien, sondern dass auch die Dinge der Natur auf übersinnliche „Ideen“ weisen, ist dann bestimmter vorgetragen Tim. 51 A ff. (die concreten Ideen werden nun weniger als allgemeinste Prädicate wie als Mustertypen des sinnlich Wirklichen gedacht): dem Feuer und Wasser, der Erde und Luft, *ἅπερ καὶ βλέπομεν ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα* werden gegenübergestellt *πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα, περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως, αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα*. Aber die Ideenlehre setzte, wie es scheint, mit diesen Naturdingen nicht ein, sondern begann mit moralischen Begriffen und formalen Prädicamenten. Schon bei Aristoteles stellt sich indessen der Sachverhalt umgekehrt dar: Er glaubt es (Met. *M* 4, 1079 a 19) sogar als eine unvorhergesehene Consequenz der Ideenlehre aufstechen zu müssen, dass nicht bloss *εἴδη τῶν οὐσιῶν* (der Substanzen) sondern auch *μὴ οὐσιῶν* (der Nichtsubstanzen) anzunehmen seien: als ob nicht Platon gerade von den letzteren ausgegangen wäre! Aristoteles berichtet (a. a. O. *Α* 9, 991 b 6 u. *Λ* 3. 1070 a 18) dann weiter, dass Platon und seine

ganz unrecht, wenn er als den „Ort“ [1]) dieser Objecte den Geist angibt, wenn er ihnen psychisches (oder spirituelles, intelligibles) Dasein vindizirt [2]); es ist ein Dasein, das vor der Erfahrung nur potenziell ist, das erst an und mit ihr wieder actuell wird.

c) der Geist, die Vernunft selbst, die Besitzerin der Ideen; und mit ihr die Unterlage, ohne die sie nicht bestehen kann [3]): die Seele, welche Andern freilich materiell zu sein scheint, so zu sagen blosse „Harmonie“ des Leibes, beruhend auf einem eigenthümlichen Temperamentum seiner Elemente [4]), mit dessen Aufhören sie stirbt.

Schule nur von den Naturdingen, nicht von Kunstproducten, wie Ring und Haus, „Ideen“ angesetzt haben; wenn nun an der bekannten Stelle bei Platon selbst (Rep. X 596 A f.) auch von Tisch und Bett Ideen statuirt werden, so wäre das jedenfalls ein weiterer Schritt auf der mit den Tugenden und andern Abstractis zuerst betretenen Bahn, nicht warnehmbare Realitäten anzusetzen: sollte selbst der Autor in diesem Falle — wie z. B. Bonitz im Commentar zur aristotelischen Metaphysik annimmt (p. 118 f.) — nur dem gemeinen Verständniss zu Liebe geredet haben. — Schon die frühere Phase — ich meine die des Parmenides und Timaeus — gab dem Aristoteles zu crassen Missverständnissen und Tadelsäusserungen Veranlassung, die sicher, wenn er sich der ersten Ansätze und ursprünglichsten Motive der Ideenlehre bewusst gewesen wäre, wohl hätten unterbleiben müssen. Indem er aber nun einmal die Idee an erster Stelle als Paradigmata (Muster) der physischen Arten, als „Entia physica“ fasste, kam er sogar dazu, von *αἰσθητὰ ἀΐδια* (a. a. O. *B* 2 997 b 12) zu reden, den ganzen Ansatz für eine unnütze Verdoppelung zu erklären (a. a. O. *Α* 9, 990 b 1 ff.), dem transcendenten Typus Mensch gegenüber die Nothwendigkeit von einem *τρίτος ἄνθρωπος* et sic in infinitum (a. a. O. 17) zu behaupten und Anderes dgl. (Vgl. *Z*, 13, 1038 b 34 ff.; c 16, 1040 b 27 ff.) — Wir begnügen uns hier — wo es uns nur um die originären Impulse des platonischen Denkens zu thun ist — mit demjenigen Stadium der Ideenlehre, das oben im Text herausgehoben ward.

[1]) adäquater wäre es noch, er hätte den Geist als das subjective Correlat dieser Objecte bezeichnet.

[2]) de an. III, 4. 429 a 27: *εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν* ... Vgl. S. 77, Anm. 4. Parmen. 132 B: .... *μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῳ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς.*

[3]) Tim. 30 B: *νοῦν .... χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ.* Phaedon 80 A: .... *ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν ξυμβαίνει, τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ .... ὁμοιότατον εἶναι ψυχήν.* (Vgl. 105 C, 106 D). [4]) Soph. 246 E ff. Phaedon 85 E ff.

d) die „Vermögen“ dieser Seele; überhaupt jede Potenz oder Kraft zu thun oder zu leiden[1]); man kann sie nicht sehen, sie haben keine Gestalt: und doch ist dies wohl die zutreffendste Definition des wirklich und eigentlich Seienden, dass es Kraft (zu wirken oder zu leiden) sei.

Drittens ist der Autor der Ansicht, dass, weil Wissenschaft die Wahrheit zum Object habe, Wahrheit aber nicht sowohl in Warnehmungsinhalten als solchen — bloss leidentlichen Zuständen — sondern erst in den Urtheilen über sie hervortrete: den Producten körperlich nicht vermittelter, rein geistig entsprungener Kategorien[2]), die in den von aussen recipirten Warnehmungsstoff von innen activ, gestaltend eingreifen: dass schon aus diesem Grunde die sensualistische Theorie unannehmbar sei[3]).

Und wollte man selbst dem Sensualismus die von ihm in Anspruch genommene naturalistische, psychisch-mechanische Ableitung der wahren Urtheile (Meinungen) aus der Sinnlichkeit zugestehen[4]), so würde, meint der Idealist viertens, der Gegner damit noch nichts gewonnen haben. Die „wahren Meinungen“ mögen für das praktische Leben zureichende Führer sein[5]): an den Begriff, das Ideal der Weisheit und Wissenschaft reichen sie nicht hinan[6]).

---

1) Rep. 477 C: *δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χρόαν ὁρῶ οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιούτων.* Soph. 247 D E: *Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου ...... πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* Es werden daher (Theaet. 155 E ff.) diejenigen, welche die Warnehmung aus Bewegungen ableiten, die die „*δύναμις*“ zum *ποιεῖν* und *πάσχειν* haben, vor den groben Materialisten (*εἰσὶ γὰρ μάλ' εὖ ἄμουσοι*), welche gar kein Unsichtbares *ὡς ἐν οὐσίας μέρει* anerkennen mögen, sehr kräftig bevorzugt: sie sind *πολὺ κομψότεροι.*

2) Vgl. S. 77 Anm. 2.

3) Theaet. 185 A ff........ *'Εν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ* (186 D).... *ὅταν αὐτὴ (ἡ ψυχὴ) καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα* (187 A).

4) Vgl. S. 41, Anm. 5.

5) Menon 97 B. 98 C.

6) Theaet. 187 B ff. Tim. 51 C f.

Die „Meinung“ als solche enthält keine **Begründung** ihres Inhalts, sie „gibt keine Rechenschaft“[1]); sie braucht auch selbst gar nicht aus objectiven Gründen entstanden zu sein, sie kann aus bloss psychischen Motiven stammen; rhetorische Ueberredungsmittel können sie hervorrufen — und wieder beseitigen; sie bietet keine Garantie, dass sie wahr ist; sie ist es, wenn sie es ist, nur zufällig; sie kann im nächsten Moment in eine falsche Meinung umschlagen. Echte Wissenschaft, meinte er, muss objectiv begründen können; sie ist nothwendig wahr; sie ist unfehlbar und darum von absolutem Bestand; sie wird nicht durch Ueberredung, sondern durch methodischen Unterricht fortgepflanzt[2]).

Für alles dieses schien ihm ein besonderes, nicht im Leibe und in der Sinnlichkeit wurzelndes, rein geistiges Princip nöthig zu sein: eben jene **Vernunft**, von der S. 55, 63 ff. so viel die Rede war[3]). Und er hatte nicht eher Ruhe, als bis er alles Sein und alles Erkennen auf den Grund des absolut „**Voraussetzungslosen**“, der keiner Begründung mehr bedürftigen, so zu sagen **in sich** begründeten Idee des Guten gestellt hatte: so erst schien ihm alle Willkür, aller Widerspruch und Wechsel wirklich ge-

---

1) Gorg. 466 A. 500 E f. Phaedon 76 D. Theaet. 202 B.

2) Menon 98 A: (*αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς*) .... *δραπετεύουσιν* .... *ἕως ἂν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ.* Gorg. 454 D: *Πότερον οὖν ταὐτὸν δοκεῖ σοι εἶναι μεμαθηκέναι καὶ πεπιστευκέναι καὶ μάθησις καὶ πίστις ἢ ἄλλο τι; οἶομαι μὲν ἔγωγε ἄλλο... ἆρ᾿ ἔστι τις πίστις ψευδὴς καὶ ἀληθής; φαίης ἄν, ὡς ἐγὼ οἶμαι. Ναί. Τί δέ; ἐπιστήμη ἐστὶ ψευδὴς καὶ ἀληθής; οὐδαμῶς κ. τ. λ.* Theaet. 200 E: Ist die *δόξα ἀληθὴς ἐπιστήμη,* so muss *τὸ δοξάζειν ἀληθῆ ἀναμάρτητον* sein; das Gegentheil beweist die Kunst der Sophisten: *οὗτοι γάρ που τῇ ἑαυτῶν τέχνῃ πείθουσιν οὐ διδάσκοντες, ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται κ. τ. λ.* Rep. 477 E: ... *μὴ τὸ αὐτὸ εἶναι ἐπιστήμην τε καὶ δόξαν. Πῶς γὰρ ἂν τό γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ ταὐτόν ποτέ τις νοῦν ἔχων τιθείη;* (vgl. 485 C. 534 A).

3) Tim. 51 D ff.: .... *νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη ..... χωρὶς γεγόνατον ἀνομοίως τε ἔχετον. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ᾿ ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ᾿ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον* (vgl. Gorg. 465 A), *καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν.* Vgl. Phaedr. 277 E.

bannt, so erst wirklich volle und ausreichende Rechenschaft erstellt[1]).

Wenn es hier schon darauf ankäme, Kritik zu üben, so wäre es ja leicht zu zeigen, wie sehr in dieser Auffassung von Wissenschaft, die zur Kritik und Abweisung des Sensualismus benutzt wird, Wahres mit Falschem gemischt ist; dass z. B. allerdings zwar Ueberredung und die durch sie erzeugten Gemüthsstimmungen keine wissenschaftlich verwerthbaren Momente sind, dass Wissenschaft freilich nur auf sachlich fundirten Argumenten ruht; dass jedoch Unfehlbarkeit und Unabänderlichkeit zwar dem Ziele zukommen, zu dem alle Forschung hinstrebt, dass aber noch jetzt — obwohl inzwischen mehr als zwei Jahrtausende verstrichen sind — die Wissenschaft auf den allermeisten Gebieten mit dem Charakter der Approximativität, der Vervollkommnungsfähigkeit, ja unter Umständen der blossen Vorläufigkeit zufrieden sein muss. Offenbar war es die Mathematik, deren exemplarische Stringenz und Immutabilität dem Autor vorschwebte, als er der „wahren Meinung“ des Sensualismus sein Ideal entgegenhielt.

Anstatt dieses Thema weiter zu verfolgen, wollen wir uns lieber zunächst die historische Situation noch näher vergegenwärtigen, aus welcher Platons Entschluss, ein besonderes jenseitiges, absolut sicheres Urtheils- und Wahrheitsprinzip über der Warnehmung anzusetzen, hervorgegangen ist. Sollte der Autor vielleicht selbst bloss eine „Meinung“ vertreten? eine Meinung wohl gar, die er selbst von Andern übernommen hätte, und die mehr aus Gefühlsregungen als aus thatsächlich fundirten und more geometrico ableitbaren Argumenten hervorgegangen wäre?

---

1) Rep. 510 B ff.: .... *ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς πάλιν αὖ ..... ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ.* Vgl. Phaedon 101 D f.

9. Die historische Situation, die Platon vorfand. Das Buch des Protagoras.

Das Zeitalter, in dem Platon zu philosophiren begann, hatte eine zweihundertjährige geflissentliche Bemühung, das Räthsel der Natur zu lösen, hinter sich. Dass die Welt der Warnehmung ganz oder grossentheils nur „Erscheinung" sei, dass das eigentlich Wirkliche als der Grund, die Substanz, das Wesen oder Prinzip alles sinnlich Wirklichen[1]) dahinter stecke, war eine bewusst oder unbewusst, explicite oder implicite vielfach angenommene Ueberzeugung. Aber über die Natur dieses „Grundes" waren die Ansichten getheilt; die verschiedenartigsten, ja conträrsten Erklärungen waren laut geworden: Jeder glaubte natürlich, mit der seinigen im Rechte zu sein. Wer hatte objectiv recht? War das „Princip" der Erscheinungswelt Feuer? oder Wasser? ruhelose Bewegung oder ewig sich selbst gleiche Ruhe? lagen starre, undurchdringliche Atome dahinter? oder war Alles in Allem gemischt, ungesondert, zumal? wer sollte entscheiden? Alle waren von derselben Warnehmungswirklichkeit ausgegangen: konnten in dem Streite über das, was diese Wirklichkeit im letzten Grunde „sei", was als ihr substanzielles Wesen und Princip gelten solle, Gebilde und Vermögen zulangen, die selbst aus der Warnehmung ihren Ursprung nehmen?[2]) Sollte es nicht ein „höheres" Princip der Erkenntniss geben, das über das subjective „Glauben" und „Meinen" hinfortgreifend eine objectiv gültige Wahrheit verbürgt?

Die Sehnsucht nach einem solchen Expediens, nach einer übergreifenden, absoluten Norm, musste sich steigern, seitdem die Thatsache hervorgehoben war, dass die Warnehmungsinhalte nicht in allen Individuen, körperlichen Dispositionen und Lagen gleich sind, seitdem man auf das

---

[1]) Nach aristotelischem Sprachgebrauch: als οὐσία oder ἀρχή.

[2]) Vgl. Sext. Emp. adv. Math. VIII, 56 ff.

Problem gerathen war, ein Kriterium zu finden, um wirkliche Warnehmung von bloss eingebildeter mit unverbrüchlicher, definitiver Sicherheit zu unterscheiden. Wir sahen, wie vertraut sich Platon mit diesen skeptischen Ausläufen der philosophischen Forschung gemacht hatte; wir können mit Rücksicht auf seine gefühlsreiche, wahrheitsdurstige Natur vermuthen, welch' inneren Sturm diese Ergebnisse ihm erregt haben mögen; veranlassten sie doch später noch, als die Gewalt des ersten Anpralls schon stark moderirt war, den kühleren Aristoteles zu einem Ausbruch fast der Verzweifelung: „Wenn diejenigen, welche am meisten und hingebendsten sich um die Erkenntniss der Wahrheit bemüht haben, schliesslich zu solchen Ansichten gelangt sind: soll man da nicht den Muth verlieren, weiter zu philosophiren? Denn das Suchen nach Wahrheit scheint wie die Verfolgung eines Fliegenden zu sein“ [1]).

Zu der theoretischen Unruhe und Verzweifelung musste sich bei Platon eine noch tiefer gefühlte praktische gesellen. Alle Tage konnte er es sehen und hören, wie „Sophisten“ und sophistisch gebildete Volksredner durch die That bewiesen, dass keine Auctorität, keine traditionelle Norm, keine sachverständige Einsicht, kein vermeintlich objectives Recht Widerstand zu leisten vermochte, wenn die Gewalt der Rhetorik und Dialektik sich auf die entgegengesetzte Seite warf. Gab es in dem Wirrwarr der Parteien, der Willkür und Laune gar keine objectiv gültigen Mächte mehr? war es jedem erlaubt zu thun, was ihm beliebte? für schön und gut zu halten, was Andern hässlich und abscheulich schien? gab es nirgends einen festen Pol?

Wir sind auch heute noch im Stande, solche Stimmung innerlich nachzufühlen.

Man greift wohl nicht allzu fehl, wenn man voraus-

[1]) *Εἰ γὰρ οἱ μάλιστα τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς ἑωρακότες (οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ μάλιστα ζητοῦντες αὐτὸ καὶ φιλοῦντες), οὗτοι τοιαύτας ἔχουσι τὰς δόξας καὶ ταῦτα ἀποφαίνονται περὶ τῆς ἀληθείας, πῶς οὐκ ἄξιον ἀθυμῆσαι τοὺς φιλοσοφεῖν ἐγχειροῦντας; τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν ἀλήθειαν.* (Met. Γ 5 1009ᵇ 33 ff.)

setzt, dass es eine Gemüthsdisposition dieser Art war, in der Platon jene Lehren auf sich wirken liess, die des Protagoras Buch „Wahrheit“ darbot, und deren Formeln wir oben S. 27 ff. herausgehoben haben. Man kann sich denken, mit welchen Gefühlen er diese Verkündigungen gelesen haben wird. Das war ja nur die verdichtete Zusammenfassung alles dessen, was die aufwachsende junge Generation von allen Seiten umschwirrte, was sie selbst dachte, sagte und schrieb, Steigerung und systematischer Abschluss alles dessen, was die sensualistische Betrachtungsweise von skeptischen Verlegenheiten und herausfordernden Schroffheiten nur je an's Licht gebracht hatte! Sollte wirklich nur sein, was man warnimmt; sollte wirklich, weil alle Warnehmung wechselt und ein immanentes Kriterium, das Einbildung von Wirklichkeit allverbindlich und endgiltig schiede, nicht aufgefunden war und nicht auffindbar schien, Jedem sein, was ihm erscheint, und so, wie er sich sinnlich afficirt findet[1]; sollte wirklich sittlich gut, gerecht nur sein, was das Gesetz des jedesmaligen Staates oder das Gutbefinden der regierenden Gewalten fordert, so lange es Gesetz ist und sie es gut finden; sollte der Mensch sich um das, was hinter der somatisch bestimmten Erscheinung liegt, ebensowenig kümmern dürfen, von demselben ebensowenig Etwas „erkennen“ können, wie darum und davon, was andern Wesen, als denen, die wie er organisirt sind, erscheint; war wirklich alles nur subjectiv wirklich und bedingungsweise verbindlich: so gab das ein so ganz anderes Bild von Wahrheit und Wissenschaft, als er es verstand und mit seiner Seele suchte, dass es nur natürlich ist, wenn er von Principien, die zu solchen Resultaten führten, tief verstimmt und verzweifelt, sich abkehrte.

Ehe wir dazu übergehen, die Rettungsanker, welche die vorplatonische Philosophie in diesem Sturm und Wirbel dem Idealisten darbot, in's Auge zu fassen, haben wir zu

[1]) *οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι, οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχῃ· ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ* (Theaet. 167 A).

dem **Subjectivismus**, den Platon als den Kern und Gehalt des protagoreischen Buches bezeichnet, schon hier einige Bemerkungen der Selbstbesinnung und Kritik zu machen.

Zunächst müssen wir zwei oben schon[1]) geäusserte Bedenken erneuern; erstens: ob die subjectivistische Lehre, so wie sie Platon uns vorführt, wirklich die Meinung des Protagoras gewesen sei; zweitens: ob sie in dieser Gestalt, wie Platon behauptet, wirklich nur als ein anderer Ausdruck[2]) dessen gelten könne, was in dem sensualistischen Princip, dass alle Wissenschaft auf Warnehmung beruhe, enthalten liegt. Drittens möchten wir uns über die Frage klar werden, ob es denn gar keine Möglichkeit gibt, sich auf diesen Standpunkt einzulassen, ohne die Fundamente einer gesunden Ethik und Wissenschaftstheorie zu zerstören; und wenn, wie weit wohl dieser Anschluss sicher, ungefährlich gehen darf.

Unsere Antworten können auf diese Fragen und Bedenken kurz sein; es ist sogar nur Eine nöthig; Eine einzige genügt allen drei Fragen, wenigstens in der Richtung, in welcher hier unsere Absicht läuft. Wir sagen: Alles dasjenige, was in jener subjectivistischen Lehre sich als **Thatsache** nachweisen lässt, wird von **jedem** Standpunkt zugestanden werden müssen; ganz dasselbe ist nothwendiger, unausweichlicher Bestandtheil des Sensualismus; in Beziehung auf eben dasselbe liegt kein Grund vor, es in Zweifel zu ziehen, ob es Protagoras in seinem Buche wohl behauptet haben mag. Es ist auch sichtlich so sehr Grundlage oder Theilinhalt alles dessen, was ihm sonst noch nachgesagt wird, dass wir entweder gar nicht wissen, was er gelehrt hat oder wir müssen mindestens dieses annehmen; und es braucht uns hier keine Sorge zu machen, ob er und was er noch weiter vorgetragen haben mag.

Und was wäre dieses Thatsächliche, worauf der Sen-

---

[1]) Vgl. S. 29 f.

[2]) Vgl. Theaet. 152 A: .... *τρόπον τινὰ ἄλλον .. τὰ αὐτὰ ταῦτα.*

sualismus im Allgemeinen, Protagoras, Platon und wir selbst — um ein platonisches Wort zu gebrauchen — zusammenfallen?

Zunächst nichts Anderes, als dass 1) die Warnehmungen (Empfindungen und Gefühle) der einzelnen animalia und Momente zum Theil von einander abweichen, (dass — wie Platon richtig bemerkt — insbesondere der Gesichtssinn, je nach der Stellung des Perzipirenden, coloristisch und perspectivisch wechselnde Aufnahmen der Objecte darbietet, so dass man in Folge davon — wie wir vielleicht unsererseits zur Erläuterung hinzufügen können — oft über das Ausmaass der Bewegung, die zur Erreichung und Ergreifung gesehener Objecte nöthig sein möchte, und über die sonstigen Qualitäten, die man zu erwarten hat, in Irrthum geräth); 2) dass manchmal vermeintliche Warnehmungen von Andern für blosse Einbildungen, für Träume und Hallucinationen gehalten werden.

Es sind dieselben Sätze, die auch skeptisch ausgebeutet werden können; Platon fand solche Verwendung derselben vor[1]); sie sind auch in derjenigen Skepsis enthalten, die Sextus Empiricus später als das Gesammtergebniss dieser Richtung fixirt hat[2]); vielleicht hat sie auch Protagoras zur Schädigung echter Wissenschaft spielen lassen.

Wir unsererseits haben weder Veranlassung, an der Skepsis vorbeizugehen, noch Neigung, in ihr stecken zu bleiben[3]). Wir sind aber auch überzeugt, dass jene beiden Sätze allein noch keine Gefahr für die wissenschaftliche Fundirung weder der Ethik noch der Erkenntniss-

---

1) Vgl. oben S. 75 Anm. 6.

2) Die zehn *τρόποι*, welche die *ἐποχὴ* begründen sollen, laufen, soweit sie die Warnehmung betreffen, wirklich auf nichts Weiteres hinaus, als dass dieselben Objecte den Thieren anders erscheinen als den Menschen, diesem Menschen anders als jenem, in und bei dieser *περίστασις*, *διάθεσις*, *θέσις*, *ἐπιμιξία* anders als bei jener. Nur der dritte *τρόπος* bringt ein Neues, nämlich den Scrupel, dass das Eine Object doch nicht durch die vielen Sinnesqualitäten, die wir an ihm warnehmen, in seinem Wesen dargestellt sein könne.

3) Vgl. Herbart W. W. I, 6.

theorie heraufführen, so dass wir der platonischen Hilfen bedürftig würden; wir sind gesonnen, den Nachweis dafür zu erbringen[1]).

Vorher aber liegt es uns ob, in die Ursprünge, Motive und Geschichte des Platonismus selbst noch einen tieferen und mehr in's Detail gehenden Einblick zu gewinnen.

10. Parmenides, Demokrit, Sokrates.

Unter den Naturphilosophen der Vergangenheit war Einer, welcher über das, was hinter der wechselnden Erscheinung als das wahrhaft Seiende angenommen werden müsse, sich Vorstellungen gebildet hatte, die gar nicht aus der sinnlichen Quelle zu stammen schienen, welcher anstatt und in vollem Gegensatz zu der sinnlichen Warnehmung mit Bewusstsein und ausgesprochenermassen das Denken zum Leiter nahm; dies war bekanntlich der Eleat Parmenides, derselbe Parmenides, den Platon dem ganzen Heer der offenen und verschleierten Herakliteer als eine ganz singuläre Erscheinung gegenüberstellte[2]).

Aristoteles berichtet von ihm und seiner Schule, dass sie auf Grund des Postulats, man müsse der Vernunft folgen, ohne Rücksicht auf die sinnliche Warnehmung und dieselbe überschreitend (transcendentes), die These vertreten hätten, dass das All untheilbar Eins, unbewegt und unendlich sei[3]). Diese Eleaten sind damit deutlich als die ersten Antisensualisten und erkenntniss-theoretischen Rationalisten bezeichnet[4]). Nach dem, was uns von ihnen

---

[1]) Vgl. vorläufig § 17 ff.

[2]) Vgl. S. 32, Anm. 1; Theaet. 180 D ff., 183 E ff. Soph. 237 A.

[3]) de gen. et corr. I, 8. 325 ^{a} 13: *ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον.* (Vgl. Phys. Θ 3, 253 ^{a} 32)

[4]) Wenn derselbe Aristoteles den Parmenides auch zu denen zählt (vgl. S. 61, Anm.), welche das Denken mit dem somatisch bedingten Warnehmen identificirten (Metaph. 1009 ^{b} 21 ff.: *Καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον*), so kann das so ohne Restriction kaum geglaubt werden. Auch Bonitz bemerkt (Aristot. Met. II, 202 f.): Parmenidem

berichtet wird, sind uns auch ihre Motive durchsichtig. Wie in unserm Jahrhundert Herbart, abgestossen durch sogenannte „Widersprüche", die in der Erfahrungswelt liegen sollen, von seinem „Denken", seiner „Vernunft" aus ein Sein postulirte, das jene Widersprüche nicht an sich hätte[1]): so stellte auch Parmenides von sich aus, ganz spontan — die Warnehmung nicht achtend und überspringend, sagt Aristoteles — denknothwendige Postulate auf, nach denen das echte, wahre Sein sich richten müsse: die bekannten Postulate von der Selbstidentität alles echten Seins, ferner, dass alles, was als nothwendiges Attribut des Seins gedacht wird, auch ist, dass aber auch nur das Denkbare ist, dass darum das Sein widerspruchslos, also ohne alles Nichtsein sein müsse, dass es darum auch nicht beweglich oder sonst wie veränderlich sein könne[2]).

Der Sensualismus würde seinerseits natürlich bezweifeln müssen, ob Sätze dieser Art ohne alle sinnlichen Ausgangspunkte, Anreize und Bedürfnisse entstanden sind und ob sie ohne empirische Bewährung als bloss souveräne und allmächtige Verordnungen eines vorgeblich freien und reinen Denkens über das „Sein" zu gelten hätten; es ist hier der Ort nicht, solchem Zweifel nachzugehen[3]); glücklicher Weise hindert derselbe nicht, die Bedeutsamkeit der in den

---

.... *αἴσθησιν* et *φρόνησιν* inter se confudisse credi plane nequit. Wenn an der aristotelischen Behauptung überhaupt etwas wahr ist, so kann es höchstens auf den zweiten Theil des parmenideischen Gedichtes gehen; oder der Eleat hat körperliche Vermittelung zwar auch des „Denkens" gelehrt, dasselbe aber doch — etwa so wie Schopenhauer seine „Gehirnfunction"? — der sinnlichen Warnehmung als etwas sui generis gegenübergestellt.

[1]) Vgl. § 14.

[2]) *ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι ... οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν ..... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ... ἀκίνητον τελέθειν ᾧ πάντ' ὄνομ' εἶναι* (das sogenannte Universum). Vgl. Theaet. 180 E.

[3]) Vgl. vorläufig, was J. St. Mill (Logic II, 7. 4) über das Princ. id. et contrad. sagt: .... one of our first and most familiar generalisations from experience. The original foundation of it I take to be that Belief and Disbelief are two different mental States, excluding one another. (Vgl. Examination S. 490 ff. und Kant's Analogien S. 34 ff.)

parmenideischen Axiomen oder Postulaten gegebenen Impulse und Direktiven für die Entwickelung auch derjenigen Wissenschaft anzuerkennen[1]), die abseits platonischer Voraussetzung anerkannt wird. Uns interessirt hier zunächst Platon.

Die Abhängigkeit seiner wissenschaftlichen Reflexionen von jenen Sätzen des Parmenides tritt am unbefangensten da hervor, wo er das Principium identitatis et contradictionis zu fassen sucht, das später dem auch hier die erkenntniss-theoretischen Grundgedanken des Lehrers nur sich aneignenden und präciser formulirenden Aristoteles so viel Ruhm eingetragen hat: „Hältst du es für möglich“, fragt sein Sokrates, „dass dasselbe, was jetzt gerade ist, auch nicht ist? Nein, beim Zeus!“ antwortet der Mitunterredner. — „Glaubst du etwa, dass Jemand von Etwas Erkenntniss habe, wenn dasselbe bald hierzu ihm zu gehören scheint, bald dazu, oder wenn er demselben Dinge bald dieses, bald jenes zuschreibt? Beim Zeus! ich gewiss nicht! — Offenbar ist doch, dass dasselbige nie zugleich conträr Entgegengesetztes wird thun oder leiden wollen, wenigstens nicht in demselben Sinne genommen und in Beziehung auf Eins und dasselbe. — Sagten wir nicht, dass es demselben unmöglich sei, von demselben zugleich conträr Entgegengesetztes zu urtheilen?“[2])

Es ist offenbar, dass diese Principien ihn ebenso in der Kritik der Warnehmungswelt wie in dem Entwurf der Ideenwelt leiteten. Von dem ersten Punkt war schon oben die Rede[3]). Was den zweiten angeht, so ist es eine der

---

[1]) Vgl. Kant's Analogien S. 290 ff. Anm. 86, S. 131 ff.

[2]) Euthyd. 293 B: *Ἆρ' οὖν δοκεῖς οἷόν τέ τι τῶν ὄντων τοῦτο ὃ τυγχάνει ὄν, αὐτὸ τοῦτο μὴ εἶναι; ἀλλὰ μὰ Δί' ἔγωγε.* Theaet. 207 D: *Πότερον ἡγούμενος ἐπιστήμονα εἶναι ὁντινοῦν ὁτουοῦν, ὅταν τὸ αὐτὸ ὁτὲ μὲν τοῦ αὐτοῦ δοκῇ αὐτῷ εἶναι, τοτὲ δὲ ἑτέρου ἢ καὶ ὅταν τοῦ αὐτοῦ τοτὲ μὲν ἕτερον τοτὲ δὲ ἕτερον δοξάζῃ; μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.* Rep. 436 B: *Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα.* 602 E: *Οὐκοῦν ἔφαμεν τῷ αὐτῷ ἅμα περὶ ταὐτὰ ἐναντία δοξάζειν ἀδύνατον εἶναι;* Vgl. Phaedon 103 C. Soph. 230 B. Rep. 436 E.

[3]) Vgl. S. 75 f., Anm. 5 f.

Hauptschwierigkeiten, die er in Beziehung auf die „Ideen“ glaubt überwinden zu müssen, ihre logische Systematik, d. h. die Prädicirbarkeit der generellen von den speziellen und die gegenseitige Nichtprädicirbarkeit der conträren „Ideen“ vor der parmenideischen Verurtheilung des „Vielen“ und des „Nichtseins“ als widerspruchsvoller Positionen dialektisch in Schutz zu nehmen und als widerspruchsfrei durchzusetzen[1]). —

Ehe Platon seine Ideen-Ontologie ausbildete, hatten längst Leukipp und Demokrit die rationalen Regulative des Parmenides zu einer sensualistischen Metaphysik[2]) benutzt, welche nicht wie die des Eleaten oder nachher die Platons, die Möglichkeit vom Transcendenten ins sinnlich Wirkliche, von dem selbstidentischen Ansich ins veränderliche Spiel der Erscheinungen den Rückgang zu finden, versperrte, sondern im Gegentheil das letztere wissenschaftlich, aus hervorbringenden Ursachen zu „erklären“ bestimmt war. „Erklärt“ hatten ja freilich die Früheren, die Thales und Anaximenes, auf ihre Weise und nach ihrer Meinung das Wirkliche auch; auch sie hatten sich mit ihren Reductionen aller sinnfälligen Vorgänge auf Verdichtungen und Verdünnungen eines und desselben Grundstoffes, des Wassers oder der Luft, diejenige geistige Befriedigung verschafft, welche wir mit dem Worte Erklärung zu verbinden pflegen[3]). Die Atomistiker aber hatten, sichtbar bereits von Parmenides beeinflusst, das Bedürfniss, nicht bloss wie jene ein Constantes im Wechsel hinzustellen, sondern alle Veränderungen auf diejenigen zu reduciren, welche uns mit der Vorstellung constitutiver Unveränderlichkeit am ehesten verträglich scheinen: nämlich auf blosse Lagenveränderungen[4]). Die discreten, starren, Raumtheile füllenden, im leeren Raume sich bewegenden Atome genügten nun freilich

---

1) Vgl. Phileb. 14 C ff.; Parmenides 129 A ff.; Soph. 243 D ff.; unten § 26 f. 2) Vgl. S. 13, Anm. 1; unten § 15 Schluss.

3) Vgl. Mill Logic, III, 5. 9; 12. 6; oben S. 48, Anm.

4) Vgl. Kant Kr. d. r. V., W. W. II, 778. Kant's Analogien S. 248. Unten § 14.

keineswegs ganz den parmenideischen Bedürfnissen oder „Denknothwendigkeiten“: das Axiom, dass das wahre Sein Eins und unbeweglich sein müsse, umgingen sie; aber auch Platon konnte ohne das „Viele“ und sogar ohne Wechselwirkung der Vielen aufeinander nicht auskommen[1]); und diese Atomenlehre beseitigte doch wenigstens die einem parmenideischen Denken anstössigsten Veränderungen: das scheinbar absolute Werden und die qualitative Veränderung. Mit Recht führt sie daher Aristoteles als wissenschaftliches Compromiss zwischen den eleatischen Forderungen und den Thatsachen ein[2]).

Die spätere Entwickelung der Wissenschaft hat gezeigt, dass diese Theorie auch im Stande gewesen wäre, dem forcirtesten Relativismus und Subjectivismus den skeptischen Stachel zu nehmen. Man hätte nur jenen Atomen und den aus ihnen componirten Aggregaten ein Attribut beizulegen brauchen, das auch Platon, wie wir sahen[3]), zur Charakteristik des Transcendenten nothwendig scheint und das nach ihm vor Allem Aristoteles so ausgiebig verwerthet hat[4]) — ich meine die „Möglichkeit“, Potenz oder Kraft (zu wirken und zu leiden) —: so wäre es leicht gewesen, nicht

---

[1]) Vgl. Soph. a. a. O.; insbesondere 248 E: *Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν .... ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, ... ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον ..... ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;*

[2]) de gen. et corr. I, 8. 325ᵃ 23 ff. ..... *ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν ..... τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος ..... ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι .... καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν. ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα...*

[3]) Vgl. S. 80, Anm. 1.

[4]) Wenn es galt zu sagen, was das Warnehmungsobject abseits seines Wargenommenwerdens sei, was es „an sich sei“, so vindizirte er ihm die „Möglichkeit“ wargenommen zu werden (wie dem Subject die Möglichkeit warzunehmen; denn ein jetzt nicht Sehender brauche darum noch kein Blinder zu sein): *ἐπεὶ μια ἐστὶν ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοὴν καὶ ψόφον .... καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως· τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα οὐκ ἀνάγκη* (de an. III, 2. 426ᵃ 15 ff.). Vgl. II, 5. 418ᵃ 3 f.; Met. Γ, 5. 1010ᵇ 30 ff.; Θ, 3. 1047ᵃ 4 ff.

bloss den protagoreischen Relativismus, sondern auch alle zehn relativistischen Modi der späteren Skepsis[1]) ebenso zu überwinden, als es in neuerer Zeit etwa Locke, J. St. Mill, Helmholtz u. A. vermocht haben[2]). Die Warnehmungen, entwickelt z. B. Locke[3]), wären auch dann nicht falsch, wenn unsere Organe so verschiedenartig eingerichtet wären, dass Ein und dasselbe Object zu Einer und derselben Zeit in verschiedenen Individuen ganz verschiedene Warnehmungen wirkte. Eine Einrichtung dieser Art würde völlig allen menschlichen Zwecken genügen, wenn nur die Verschiedenheit der (transcendenten) Objecte in allen Menschen jederzeit correspondente Verschiedenheiten der Empfindungen erregte, möchten dieselben auch von Individuum zu Individuum (wir könnten im Sinne der „Skepsis“ hinzufügen: von Moment zu Moment) abweichen (solche Einrichtung würde — nebenbei bemerkt — auch dem platonisch-aristotelischen Principium identitatis et contradictionis nicht zuwiderlaufen)[4]). Dergleichen sei nun aber, bemerkt Locke abschliessend, thatsächlich aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht einmal in erheblichem Maasse der Fall.

Selbst das Bedenken des dritten Tropus des Sextus liess sich auf diesem Wege erledigen. Das transcendente Object blieb Eins und dasselbe von einheitlicher „Qualität“[5]), mochte es auch dem Auge gelb, der Zunge süss, der

---

1) Vgl. S. 87, Anm. 2.

2) Vgl. Locke Essay conc. hum. underst. II, 8. 17; 21. 1; 3; 6; 23. 9; 30. 2; 31. 12; IV, 4. 4 (reality lying in that steady correspondance they have with the distinct constitutions of real beings). J. St. Mill, Logic, I, 3. 7—9; 15; Examination ch. 2; S. 7; 9—11; 14. Helmholtz a. v. O.; z. B. Pop. wiss. Vorträge II, 55. Vgl. auch Kant's Analogien S. 249, 338, Anm. 370.

3) a. a. O. II, 32. 15.

4) Denn es verlangt — natürlicherweise — nur Identität zu gleicher Zeit „in derselben Hinsicht und Beziehung“: *κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτόν* (Platon Rep. 436 B), *κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ᾽ ἂν* (Aristot. Met. *Γ*, 3. 1005[b] 20 f.).

5) Ein wirkliches *μονόποιον*.

Nase wohlriechend, den Fingerspitzen glatt erscheinen, möchte es auch dem perzipirenden Subject nicht möglich sein, diese einheitliche Qualität anders zu bezeichnen als durch die „Möglichkeit" oder „Kraft", unter diesen und diesen Bedingungen dies und dies zu wirken und zu leiden, diesem Subject und Organ so, dem andern anders zu erscheinen[1]). Bezeichnet man doch auch die wohldeterminirte einheitliche „unveränderliche" Natur der chemischen Elemente heute nicht anders, als indem man darauf hinweist, dass sie unter denselben Verhältnissen dieselben Wirkungen thun[2]).

Aber Platon wollte von den „materiellen" ἰδέαι der Atomistiker nichts wissen. Diese Lehre schien ihm zu grob und roh. Nicht etwa, weil er sich gesagt hätte, dass ja ein so gedachtes „An sich" die Relation auf tastende Nervenenden und ein subjectiv-sinnliches, in Körpergefühlen jedem jedesmal nach Bedürfniss gegenwärtiges System von Coordinatenachsen[3]), also das Grundschema aller Warnehmungsrelativität, immer noch ungebrochen in sich enthält — niemals hat er ein solches Argument vorgebracht —; sondern um jener unwarnehmbaren Realitäten willen, die wir oben[4]) aufzählten. Da von denselben, wie schon bemerkt wurde[5]), die „Seelen" von den Gegnern selbst körperlich gefasst wurden; da die Kräfte und Vermögen, wie es uns zuletzt schien, mit demokritischen Corpuskeln und ihren Aggregaten ebensogut zu verknüpfen waren, wie sie Platon seinen transcendenten Gebilden „idealer" Natur zuschrieb: so bleiben als die an erster Stelle zwingenden und weiter discutirbaren Motive, welche den Autor veran-

[1]) Vgl. Leibnitz, Nouv. Essais, a. a. O. S. 319ᵇ. 331. 335. 359ᵃ. (Quand je pense à un corps, qui est en même tems jaune, fusible et résistant à la coupelle, je pense à un corps, dont l'essence spécifique, quoique inconnue dans son intérieur, fait émaner ces qualités de son fonds ....); Lotze, Streitschriften S. 10.

[2]) Vgl. Helmholtz, Pop. wiss. Vorträge II, 192 f.

[3]) Vgl. Kant, Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume, W. W. 297 f. Kant's Analogien, S. 289, Anm. 81.

[4]) Vgl. S. 76 ff. [5]) S. 77.

lassten, auf die von Demokrit angebahnte Ueberwindung der relativistisch-skeptischen Ausläufer der sensualistischen Theorie Verzicht zu thun und einen ganz neuen Weg zu öffnen, es bleiben: neben der gefühlsmässigen Scheu, das eigene Selbst zu etwas Palpablem, selbst Warnehmbarem zu erniedrigen, die im Urtheil spielenden formalen Kategorien und die sittlichen und etwa die mathematischen[1]) Begriffe übrig.

Die Urtheilskategorien beruhen, wie es scheint, auf eigenen Gedanken des Idealisten; von ihnen muss später noch besonders die Rede sein. Die Bedeutung aber, welche den sittlichen Begriffen gegeben wird, geht deutlich auf die mächtige Anregung des Sokrates zurück.

In den von diesem durch maeeutische Kunst herausgelockten ethischen Conceptionen schienen Realitäten gegeben zu sein, die ganz die Stabilität der demokritischen Atome haben, ohne, wie es schien, durch dieser ihre Conglomerationen und Wechselwirkungen erklärt werden zu können; auch der Materialist, der selbst die „Seele" körperlich denkt, so constatirt der Philosoph mit Befriedigung, müsse den „Tugenden" der Gerechtigkeit, Weisheit (Wissenschaft) u. s. w. unkörperliche „Realität" zugestehen[2]). Es muss geben, ja es gibt eine ewige, unveränderliche, übersinnliche „Idee" des Guten: unabhängig von den wechselnden Lustgefühlen der Individuen ein absolut Gutes, das Muster und Massstab für alle einzelnen Güter ist. Und dieses absolut Gute ist „die Sonne", die überhaupt allem Wirklichen Sein und Leben gibt; es ist auch der unverlierbare Gegenstand und Inhalt der menschlichen „Vernunft". Dieselbe kann darum auch nicht in den Wirbel der phy-

[1]) Doch stehen bekanntlich die mathematischen Raumgebilde in ihrer anschaulichen Exhibition für den Autor nicht auf der Höhe der „Idee", sondern sie sind nur Zwischenwesen zwischen dem eigentlich Spirituellen und dem Sinnlichen.

[2]) Soph. 247 B: *Τοῦτο οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ἀποκρίνονται πᾶν, ἀλλὰ τὴν μὲν ψυχὴν αὐτὴν δοκεῖν σφίσι σῶμά τι κεκτῆσθαι, φρόνησιν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὧν ἠρώτηκας αἰσχύνονται τὸ τολμᾶν ἢ μηδὲν τῶν ὄντων αὐτὰ ὁμολογεῖν ἢ πάντ᾿ εἶναι σώματα διισχυρίζεσθαι.*

sischen Wechselwirkungen verflochten sein. Mögen die wechselnden Empfindungen und Gefühle die Effecte der wechselnden Relationen körperlicher Objecte zu körperlichen Sinnesorganen sein, mag diese Voraussetzung auch im Stande sein, in Uebereinstimmung mit dem Princ. identitatis, alle physischen und psychischen Erlebnisse aus dem dynamischen Commercium von Weltmonaden zu erklären, die zu alledem, was sie unter wechselnden Relationen von einander gesetzmässig erfahren, in einer eindeutigen und constanten Qualität die wohldeterminirte „Möglichkeit" in sich tragen: über allem Wechsel und aller Flucht der Erscheinungen muss es geben und gibt es also unveränderliche Begriffe, die nicht beruhen auf wechselnden Affectionen der sinnlichen Seele durch körperliche Dinge, sondern die ewig sich selbst gleich sind: absolute Besitzthümer oder Objecte der übersinnlichen „Vernunft". Die sittlichen Begriffe tragen an erster Stelle diesen unveränderlichen, selbstgewissen, absoluten Charakter. Wenn „Sittlichkeit" sein soll, so muss es solche Begriffe und ihr Correlat, eine praktische Vernunft, geben[1]. So kann die sinnliche Welt nicht alles „Sein"

---

[1] Auch Aristoteles constatirt, dass an erster Stelle die durch Sokrates geweckte Aufmerksamkeit auf die sittlichen Begriffe es war, was Platon von dem Vertrauen auf die sinnliche Warnehmung und ihre Objecte abdrängte: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν* (vgl. S. 43, Anm. 3), *ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινος· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινος, ἀεί γε μεταβαλλόντων· οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα* (Met. A 6, M 4). Und mit dem ihm eigenen Verständniss für die platonischen Motive bemerkt Kant (Kr. d. r. V., W. W. II, 254 ff.): „Plato fand seine Ideen vorzüglich in Allem was praktisch ist..... Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, ... der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen (254) ..... Das wahre Original" ist „bloss in seinem eigenen Kopfe .... Dieses ist aber die Idee der Tugend... Dass niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweist gar

darstellen, so kann die Warnehmung nicht alleinige Quelle der „Erkenntniss" sein. Aber auch die „Wahrheit" und „Wissenschaft" führen auf solche Postulate: auch sie sind unmöglich, wenn es nicht ewig sich selbst gleiche Objecte, wenn es nicht Ideen und, als subjectives Correlat dazu, eine übersinnliche Vernunft gibt.

Es wäre leicht zu zeigen, dass mit diesen inbrünstigen Imperativen einer drangvoll gequälten, edlen, sittlichen Natur die Probleme, wie sie die Zeit herausgetrieben hatte, nicht zu wissenschaftlich befriedigender und endgiltiger Lösung gebracht sind. Wenn die Geschichte zur unbefangenen Selbstbesinnung und Kritik Zeit gelassen und Kräfte erstellt hätte, so hätte schon damals der Sensualismus gegen Platons Angriff mancherlei rettende Auswege erfinden und gegen die idealistischen Positionen des Gegners sehr viel Triftiges, ja Vernichtendes erinnern können.

Uebrigens gelang es wirklich schon zu Platons Zeit, einige Schläge des Idealisten glücklich zu pariren und für eine künftige Weiterbildung des sensualistischen Princips werthvolle Keime zu legen. Ehe wir jedoch zur Darlegung dieser Leistung übergehen[1]), muss es uns noch am Herzen liegen, den Umfang und die Art der Nachwirkung, welche die antisensualistischen Motive Platons, sowohl die parmenideisch oder sokratisch bestimmten, wie die selbsteigenen, ausgeübt haben, genauer in's Auge zu fassen und ausdrücklich hervorzuheben. Da es, wie wir schon oben[2]) bemerkten, zu den Eigenthümlichkeiten der Nachwirkung des Platonismus gehört, dass diejenigen, welche mit Recht nach diesem Namen genannt werden, doch höchst selten alle Seiten und Abtheilungen des ursprünglichen Gedankenbaues haben wieder erneuern mögen, so ist es gerathen, schon bei

nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil über den moralischen Werth oder Unwerth nur vermittelst dieser Idee möglich (255) ..... und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird" (257).

[1]) § 17 ff. [2]) Vgl. S. 59 f.

Platon selbst soweit zu sondern und zu detailliren, als sich innerhalb des Anschlusses und der Nachfolgerschaft erhebliche und für unsere Zwecke wichtige Unterschiede und Trennungen herausgestellt haben.

11. Die fünf Hauptmotive des platonischen Antisensualismus.

Unter den Gedanken und Antrieben, welche, deutlich ausgesprochen und klar in's Bewusstsein gehoben oder in dunkelem Gefühl gehegt und erst später völlig entfaltet, Platon's antisensualistische Haltung bestimmt haben, scheinen folgende fünf Motive sowohl an sich wie um der Breite, Tiefe und Bedeutsamkeit der Wirkung willen, die sie in der Geschichte der Philosophie ausgeübt haben, besonderer und gesonderter Beachtung werth[1]).

Erstens: die übertriebene Werthschätzung und die verfrühte und sachwidrige Nachahmung des von der Mathematik gegebenen Musters streng verketteter (syllogistischer) Beweisführung. Was mit den anschaulich darstellbaren, übrigens auch constanten und eindeutig bezeichneten Begriffen der Mathematik geleistet war, schien mit Begriffen überhaupt ausführbar sein zu müssen. Warum sollte nicht, wie im Raume ein Schatz und System von ewigen mathematischen, so im ganzen Sein ein System von ewigen ontologischen Wahrheiten versteckt liegen? Warum sollten nicht Begriffe überhaupt, wie die Begriffe des Dreiecks und des Kreises, auf deductivem Wege in einen systematisch gegliederten Reichthum von consecutiven, in ihnen angelegten Prädicaten aufgelöst und hinausgeführt werden können? Es war offenbar nicht bloss individueller Hang und bloss subjective Vorliebe, was zu Voraussetzungen und Zielsetzungen dieser Art trieb; die Lage der Wissenschaften zu Platon's Zeit muss jedenfalls als Gelegenheitsursache und Anreiz zur Ausbildung der etwa schon vorhandenen

---

[1]) Die folgende Aufzählung sieht von der Rangordnung, welche diese Motive in Platons Geist selbst gehabt haben mögen, ab. Vgl. jedoch den Schluss des Paragraphen und den Schluss von § 26.

instinctiven Neigung des Philosophen mit in Anschlag gebracht werden. Keine Wissenschaft — und man übersah doch schon einen ganzen Kyklos[1]) — konnte sich, was wissenschaftliche Vollendung angeht, mit der Mathematik irgend messen; in Folge der Einfachheit ihres Objects und der Länge der Zeit, die man ihr bereits gewidmet hatte, näherten sich die Elemente dieser Wissenschaft dem Zuschnitt, der seitdem sich dauernd bewährt hat und der noch jetzt für jede deductiv verfahrende Wissenschaft als Muster gilt[2]). Aber es sind doch andererseits auch nicht bloss zufällige Zeitconjuncturen gewesen, welche die platonischen Versuche, eine ontologische Begriffs-Systematik zu schaffen, hervorgetrieben haben. Es war dem Philosophen ja auch nicht bloss um Aussetzung und möglichste Verfolgung eines idealen Zieles zu thun[3]): das Eigenthümliche, was wir hier antreffen, und was doch mehr aus einer besonderen Geistesconstitution wie aus Zeitumständen erklärbar ist, besteht in der Meinung, dass echte Wissenschaft überhaupt nur diejenige sei, welche wie die Mathematik verfahre, und die aus dieser Meinung resultirenden Folgesätze: 1) dass jederzeit und sofort „deduzirt“ und systematisirt werden müsse, 2) dass, wo ein solches Vorgehen unanwendbar sei, für echte Wissenschaft überhaupt der Boden fehle[4]), 3) dass ontologische Begriffe eine ebenso strenge Systematik zulassen wie die mathematischen: woran sich 4) die naive und verhängnissvolle Voraussetzung knüpfte, dass solche

---

[1]) Vgl. z. B. Aristoteles Metaph. *A*, 1; *E*, 2; *K*, 8. Eth. Nic. I, 1; 5.

[2]) Vgl. Kant, Kr. d. r. V., Vorrede zur 2. Aufl. (W. W. II, 666 f.); Wundt, die physicalischen Axiome, 1866, S. 1: „Die Elemente des Euklid geben für die Entwickelung der einzelnen Sätze einer deductiven Wissenschaft aus Axiomen und Definitionen ein noch immer unübertroffenes Beispiel“.

[3]) Solche Anschauungsweise wäre ja auch im sensualistischen Lager möglich. Vgl. J. St. Mill, Logic II, 4. 5 ff.; III, 13. 7.

[4]) Es scheint oft, als ob das Interesse dieser Art von „Wissenschaft“ weniger daran hange, dass etwas gewusst und erkannt, dass z. B. von dem Wirklichen aufgegebene Probleme gelöst, als dass überhaupt Gedankengebilde systematisch, architektonisch aufgebaut werden.

„Begriffe“ aus den Bezeichnungsweisen der Nationalsprache einfach aufgegriffen werden könnten, ohne dass man nöthig hätte, über die thatsächliche Genesis und über die Elasticität und Vieldeutigkeit dieser Bezeichnungen in historische Untersuchungen und kritische Bedenklichkeiten sich einzulassen[1]). Die Folgezeit hat bewiesen, dass die Geistesverfassung, aus der solche Meinungen hervorgehen, eine weite Verbreitung unter den Menschen hat. Es dürfte nicht unpassend sein, gerade mit Rücksicht auf gewisse Bestandtheile der Nachgeschichte diese Seite des platonischen Typus als die mathematisirende und scholastische zu markiren.

Mit dem mathematischen Hang ist sehr eng schon bei Platon, noch enger aber bei einigen seiner Nachfolger verknüpft, was wir aber als ein Zweites besonders herausheben wollen: das Bestreben, alle wissenschaftliche Erkenntniss und alles sittliche Handeln nicht bloss letztlich, sondern, so bald als möglich, jedenfalls innerhalb des eigenen Denkens und Lebens, auf absolute Principien oder wohl gar auf Einen einzigen Begriff oder Satz zu stellen, der weiterer Begründung weder fähig noch bedürftig wäre. Bei Platon ist dieses letzte absolute Princip die Idee des Guten: Sie ist jenes „Voraussetzungslose“, „Unbedingte“, jenes „Princip des Alls“, zu dem die sokratisch-dialektische Frage nach dem Grunde, der „Rechenschaft“ wie zu einem absolut sicheren Abschluss und Halt, der Ruhe und Frieden schafft, endlich empordringt[2]). Wir können diesen Zug wohl — Platons eigenes Wort benutzend — als den Drang zum Unbedingten (Absoluten) bezeichnen; Selbstbeschränkung und Selbstbescheidung, jede Form von Resignation in das thatsächlich Unabänderliche und Unauflösbare bildet zu diesem Drange den diametralen Gegensatz;

---

[1]) Vgl. S. 49, Anm. 3.

[2]) *ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰὼν* .... (Rep. VI, 511 B); .... *ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει* (VII, 532 B) .... *οἷ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος* (E) ... *δοκεῖ* ... *ὥσπερ θριγκὸς* .... *ἐπάνω κεῖσθαι καὶ* .... *ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων* (534 E).

er selbst mag sich verschieden gestalten: bei dem Einen wird er mehr aus dichterischer Genialität, bei dem Andern mehr aus prometheischem Titanismus[1]), bei noch einem Andern mehr aus mystisch-sentimentaler Sehnsucht zu quillen scheinen; täuschen wir uns? oder zeigen die von Platon uns hinterlassenen Werke alle drei Charaktere zumal? einmal von diesem Zuge mehr, einmal von jenem?

Als einen dritten Zug, welcher den platonischen Typus kennzeichnet, möchten wir die parmenideisch-sokratische Ueberzeugung herausheben, dass es für unser Handeln wie für das „Sein" normative Gesetze gibt, geben muss, die anderswo ihre Wurzel haben, als in der Sinnlichkeit, in dem thatsächlich Gegebenen — der Ort pflegt mit Platon „Geist, Vernunft" genannt zu werden —, die schon um deshalb übersinnlichen und vorzeitigen (transcendenten oder transcendentalen) Ursprungs sein müssen, weil sie allem sinnlichen Sein und allem Streben sinnlich angelegter Wesen Form und Halt, Bestimmung und Richtung geben. Alles Wirkliche wird nur durch sie erkennbar, alles Gewollte nur durch sie gut. Wir möchten diese Seite des Platonismus als die rationalistische oder aprioristische bezeichnen[2]).

Hiermit hängt ein vierter und fünfter Gedanke zusammen. Der vierte lässt sich etwa so aussprechen: Unsere Warnehmungen und Gefühle und die aus ihnen (auf psychomechanischem Wege) sich absetzenden Erinnerungsresiduen, sinnlichen Begierden und Leidenschaften sind im letzten Grunde von aussen, körperlich beeinflusste resp. von körperlichen Processen begleitete bloss passive Zustände des Bewusstseins; neben ihnen ist anzunehmen eine „reine" Bethätigung unsers „höheren", „geistigen" Selbst von innen heraus; dieselbe wird nach dem Vorgang Platons bereits im Urtheilsactus angenommen; man sieht sie in jeder

---

[1]) „Der Titanismus ist ein ..... Versuch, das Absolute, die Idee, in den Schranken des endlichen Daseins zu realisiren". (G. v. Loeper, in der Einleitung zum zweiten Theil des Goethe'schen Faust, 1870, S. XV f.) [2]) Vgl. S. 77, Anm. 4.

Formirung und Ordnung des passiv rezipirten Warnehmungs-Materials, man sieht sie in allen eigentlichen „Handlungen"; sie sind active Ausflüsse unseres Selbst, Manifestationen unserer „Spontaneität", Bethätigungen der „Freiheit"; sie werden als solche dem bloss sinnlichen Naturmechanismus als ein spezifisch Anderes gegenüber gedacht. Vielleicht ist es erlaubt, diesem Gedanken den Namen des Spontaneitäts-Motivs zu geben; es gehört zu denen, die bei Platon selbst zwar für den Orientirten sehr wohl schon zu spüren, aber zu voller Aussprache und Entfaltung doch noch nicht gekommen sind[1]).

Um so voller, kräftiger und bestimmter tritt aber das fünfte Motiv bei Platon selbst heraus: ich finde es in dem sehnsuchtsvollen Glauben, dass jenem „geistigen" Prinzip, das „denkt" und „erkennt", das praktische Ideale entwirft und Handlungen in's Leben ruft, dessen Formen und Gesetzen auch das erkennbare Sein gemäss ist, dass diesem eine andere Heimath und Bestimmung zukomme, als diese Erde, diese ganze Warnehmungswelt und ein Leben, das mit dem Tode endigt; dass es auf eine überirdische und aussersinnliche (intelligible) Welt höheren Werthes und auf ein jenseitiges Leben hinausweise. Wir möchten diesen Glauben das transcendente oder übersinnliche Motiv nennen[2]).

Wollen wir den in diesen bedeutungs- und wirkungsvollen Gedanken und Gefühlen sichtbaren geistigen Typus noch einheitlicher und concentrirter erfassen, so dürfen wir vielleicht dem Fingerzeige des Mannes nachgehen, der wirklich fast, wie er selbst einmal in Anspruch genommen hat, den Platonismus noch besser verstanden hat als Platon selbst, der jedenfalls alle fünf herausgehobenen Motive in der kräf-

---

[1]) Vgl. Theaet. 185 A ff. (oben S. 80, Anm. 3); Phaedrus 245 C ff.: ..... *μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό ..... πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ ἑαυτοῦ, ἔμψυχον.* ... Rep. 617 E ... *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε ... αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος* (vgl. Tim. 42 D).

[2]) Vgl. S. 77, Anm. 1 ff. Gorgias 523 ff. Phaedrus 245 C ff. Theaet. 176A ff. Phaedon 62 ff. Rep. X, 609 ff.; Tim. 41 ff.; 90 E ff.

tigsten Ausprägung darstellt: ich meine natürlich Kant. Bei demselben weist letztlich Alles thatsächlich und bewusst auf diejenige Gedanken- und Gefühlsrichtung hin, welche wir an zweiter Stelle bezeichneten: auf den Hang zum Unbedingten. Dieser Hang hat ihn selbst ausgesprochener Massen zu jenen „nothwendigen Vernunftbegriffen" und „Synthesen" geleitet, deren Objecte jenseits alles sinnlich erfahrbaren Seins liegen sollen, und denen er höchst charakteristisch, unter ausdrücklicher Berufung auf Platon, den Titel „Ideen" gegeben hat. Dieser Hang trieb bei Kant und er treibt, wo er sich findet, gewöhnlich auch einige oder alle anderen Charakteristica des Platonismus mit heraus; er pflegt sich auf dem Gebiete des Erkennens in dem Streben zu äussern, alles zu rationalisiren, alles Sein und Geschehen aus absolut durchsichtigen Gründen hervortreten zu lassen und so als absolut nothwendig zu begreifen; und in dem Gebiete des Handelns bringt er einerseits absolute Ideen, kategorische Imperative und Postulate hervor; andererseits zeitigt er vielfach jenen verantwortungsstolzen, selbstbewussten Begriff, dass der Mensch selbsteigener Thäter seiner Thaten sei, bis zuletzt das spezifische Activitätsprinzip sogar dazu ausgebeutet wird, die gestaltenden Formen und Gesetze der Sinnenwelt oder sogar die ganze Sinnenwelt, Form und „Materie" zumal aus dem spontanen Centrum des eigenen Wesens verständlich zu machen. Freilich auch das Gegentheil findet sich: dass nämlich der Trieb aufs Unbedingte nicht eher zur Ruhe kommt, als bis das schwankende, irre Ich ausruhen kann im Schoosse eines absoluten und idealen, ewigen und allgewaltigen Nichtich. Auch hierfür liegt der Samen in dem platonisch-kantischen Hang zum Unbedingten. Er treibt auf alle Fälle und überall die „idealistische", theils romantische, theils mystische Neigung hervor, Nichtnachweisbares und Nichtausführbares als doch aus „höheren" Bedürfnissen nothwendig zu postuliren, anstatt in das Vorhandene, in das thatsächlich Nothwendige und Mögliche sich zu finden: die ab-

soluten, idealen Postulate wechseln nach den Temperamenten und Talenten, auf die das Samenkorn des „Unbedingten" fällt.

Man muss gestehen, dass Platon dieser romantischen Richtung, die man Idealismus nennt, einen mächtigen Schwung verliehen hat[1]; aber vollendet und zu voller Reife

[1]) G. Lewes bestreitet in seiner Geschichte der Philosophie (deutsche Uebersetzung, Berlin 1871, I, 312) den „romantischen", ja selbst den poetischen Charakter der platonischen Denkweise: Platons rigoristische Ausfälle gegen die *ἡδύσματα* der Poesie und Dialoge wie der Parmenides werden zu einer Charakteristik ausgebeutet, nach welcher Platon sogar „nichts weniger als idealistisch" erscheint: seine Ansichten über Sittlichkeit und Politik seien weit davon entfernt, eine romantische Färbung zu haben; er sei ein eingefleischter Dialektiker, ein strenger abstracter Denker und ein grosser Sophist. Das Letzte leugnen auch wir nicht; wir werden groteske Beispiele platonischer Sophistik kennen lernen (vgl. § 23); aber wer Platon einen Mystiker oder Romantiker nennt, braucht ihn darum auch noch gar nicht gegen den Vorwurf der Sophistik zu vertheidigen; nach Prinzipien der Logik beurtheilt, ist alle Mystik und Romantik von naiven wie von künstlich, ja gewaltsam erklügelten Sophismen voll; nichts in der Welt ist sophistischer als das Herz. Und allerdings hat Platon von der Natur nicht bloss eine poetische, künstlerische, sondern auch eine dialektische Ader empfangen: aber wir glauben, dass er seine Dialektik nicht unbefangen und um ihrer selbst willen, sondern unter dem Impuls ganz bestimmter Ideen in's Spiel bringt, für Ideen, deren objectiver Ungrund und subjective, aus Herzensbedürfnissen quillende Nothwendigkeit kaum treffender bezeichnet werden kann, als mit dem Worte romantisch. F. A. Lange stellt (Gesch. des Materialismus, 2. Aufl., 1873, S. 134 Anm. 47), um wenigstens den dichterisch-künstlerischen Charakter der platonischen Philosophie zu seinem Rechte kommen zu lassen, der Lewes'schen Charakteristik die Zeller'sche (a. a. O. S. 477) gegenüber, findet aber die künstlerische „Schönheit" Platons nur, wie es scheint, in der „Form" und diese „plastisch, in apollinischer Klarheit gehalten", „zwar dichterisch im weiteren Sinne des Wortes, aber nicht mystisch, nicht romantisch". Es muss dem Leser überlassen bleiben, ob er etwas, was nicht hervorragend die „schöne Form", sondern den Gedanken- und Gefühlsgehalt betrifft, ob er z. B. jene platonische Wendung, die eine fast bis zu erschöpfendem Abschluss und völliger Befriedigung geführte Entfaltung des sensualistischen Princips plötzlich aufgibt (vgl. § 23 ff.), ob er ferner jene mehrfach von dem Philosophen nothwendig gefundene „Flucht" vor dem Natürlichen (vgl. Phaedon 99 E: ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους κατα-

ausgelebt hat sich dieselbe doch erst in der folgenden Zeit. Unsere Absichten erfordern es, diesen historischen Process an einigen bedeutsamen Knotenpunkten noch etwas heller zu beleuchten.

12. Erstens: die mathematisirende, scholastische Seite des Platonismus. Aristoteles, Spinoza, Kant.

Was die platonisirende Auffassung der Wissenschaft angeht, so ist dieselbe bei Aristoteles insofern nicht bloss wieder, sondern sogar entwickelter anzutreffen, als er Wissenschaft an erster Stelle immer „apodeiktisch" fasst. Er stellt sie in dieser Hinsicht nicht bloss einer mythologisirenden Theologie[1]), und der ex verisimili, ex concessis und ex signis argumentirenden Dialektik und Rhetorik

---

φυγόντα.... Theaet. 176 A: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα) mit dem Ausdruck „romantisch" richtig bezeichnet finden will. Und ist es nicht merkwürdig, dass das, was allgemein als das Zeitalter der Romantik in Deutschland bezeichnet wird, einerseits an denjenigen Mann anknüpfte, von dem wir oben sagten und unten ausführlich nachweisen werden (vgl. besonders § 16), dass er mehr als irgend ein Anderer alle wesentlichen Charakterzüge des Platonismus in congenialem Verständniss wohl begriffen und aus gleichgestimmter Geistesconstitution ebenso oder vollendeter oder mindestens analog wieder ausgeprägt hat: an Kant? Ist es nicht merkwürdig, dass unter den Philosophen, von denen wir werden zeigen müssen, wie sie einzelne Seiten der Richtung entwickelt und fortgebildet haben, wie die Fichte, Schelling, Hegel (vgl. §§ 13. 15) mit dieser Romantik in engem Causalnexus stehen? nicht merkwürdig, dass gerade in dieser Atmosphäre der Entschluss aufkam, den Platon zu verdeutschen und seine Dialoge nach Principien des inneren Zusammenhangs zu ordnen? (vgl. S. 9, Anm. 1 ff.) — Jedenfalls, wenn wir (vgl. oben S. 12) Platon's historische Wirksamkeit als eine zum Theil beengende, unfruchtbare, ja unheilvolle bezeichnet haben und wiederholt werden bezeichnen müssen, so liegt der letzte Grund für unser Urtheil in dem, was wir unter „Romantik" verstehen: in der Romantik, die von ihm ausging, vereinigt mit der, die er als schlummernde Anlage oder als lebendige Sehnsucht antraf, die er anregte und steigerte. Wir sind der Meinung, dass die Menschheit Veranlassung hat, sich dieser „Romantik" nach Kräften zu erwehren.

[1]) Vgl. S. 60, Anm. 2.

gegenüber[1]); nein: echte und vollkommene Wissenschaft hat bei ihm wie bei Platon überhaupt nur „ewige“ Wahrheiten: allgemeine und nothwendige Urtheile, wie die mathematischen, zum Gegenstand[2]). Alle „apodeiktische“ Wissenschaft besteht aus drei Elementen: aus Definitionen, Axiomen und Schlüssen, d. h., in unserer Sprache geredet, aus den Requisiten der Deduction[3]). Wissenschaft leitet innerhalb eines bestimmt und einheitlich begrenzten Seinsgebiets aus den constitutiven Theilinhalten der allgemeinen Begriffe an der Hand von Axiomen die consecutiven Merkmale (Propria) syllogistisch her, wie die Mathematik aus dem constitutiven Begriff des rechtwinkligen Dreiecks den pythagoreischen Lehrsatz; es kommt darauf an, Definitionen zu finden, die fruchtbar genug sind, dass man syllogistisch eine reiche Fülle von consecutiven Prädikaten aus ihnen entfalten kann[4]).

Es ist nicht von ungefähr, dass Aristoteles der Theorie des Syllogismus soviel analytische Arbeit gewidmet hat, dass er allgemein für den „Vater“ der Logik gelten kann; nicht von ungefähr, dass er unter den drei „Figuren“, die er aus den Schlussweisen der Menschen herauspräparirte, der ersten als der „wissenschaftlichsten“ den Vorzug gab[5]).

---

1) Met. *Γ* 2; *E* 2; *K* 8; Top. I, 1. Anal. pr. I, 44 (50ª 16); Rhet. I, 2.

2) Anal. post. I, 4; 73ª 24; ᵇ 28; c. 18; 81ª 40; c. 33; 88ᵇ 30; Phys. VIII, 1; 252ª 32 ff.; de gen. an. II, 6; 742ᵇ 25 ff.; Met. *Δ*, 30; 1025ª 33; *M* 9; 1086ᵇ 5 f. Vgl. Eucken, a. a. O. S. 56 ff.

3) Vgl. Wundt a. a. O.

4) Anal. post. I, 1. 71ª 1 ff.; c. 8; 76ᵇ 11 ff.: *πᾶσα ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη περὶ τρία ἐστίν, ὅσα τε εἶναι τίθεται (ταῦτα δ' ἐστὶ τὸ γένος, οὗ τῶν καθ' αὑτὰ παθημάτων ἐστὶ θεωρητική), καὶ τὰ κοινὰ λεγόμενα ἀξιώματα, ἐξ ὧν πρώτων ἀποδείκνυσι, καὶ τρίτον τὰ πάθη*; 75ª 39 ff.: *.....τὸ ὑπάρχον γένει τινι καθ' αὑτό.... τὰ ἀξιώματα.... τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις*; Met. *B*, 2; 997ª 8 f. (vgl. Bonitz, II, 139 ff.): *ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περὶ τί καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν....*; de an. I, 1; 402ª 7 ff.; ᵇ 25 ff.

5) Anal. post. I, 14 (79ª 17 ff.): *... ἐπιστημονικὸν μάλιστα..... αἵ τε γὰρ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν διὰ τούτου φέρουσι τὰς ἀποδείξεις, οἷον ἀριθμητικὴ καὶ γεωμετρία καὶ ὀπτική.....*

Würde die deductive Methode nur als das letzte Ideal der Wissenschaft in's Auge gefasst, so könnte und würde natürlich vom antiplatonischen Standpunkt dagegen nichts eingewendet werden[1]; auch gegen die Forderung würde nichts zu erinnern sein, dass dem wissenschaftlichen Aufbau solche Begriffe zu Grunde gelegt werden, welche die reichste Ausgestaltung in consecutive Attribute zulassen und als Subjecte für die grösstmögliche Anzahl instructiver Urtheile dienen können[2]. Aber Aristoteles' Ansicht geht über das vom Standpunkt des Empirismus Zulässige hinaus und wird wirklich ganz platonisch. Auch ihm gilt nur die deductive Wissenschaft als echt und voll; er selbst stürzt nur allzuhäufig viel eher, als es die Sache zulässt, auch da, wo sie es gar nicht zulässt (weil sie entweder ursprünglich und unauflösbar oder — gar nicht vorhanden ist), zu Deductionen fort. Er hat eine wahre Sucht, deductiv zu beweisen: es ist einfach „besser", „wissenschaftlicher"; nur Ungeübten gegenüber räth er, den umgekehrten Weg einzuschlagen[3]. Er deducirt, dass der Raum nicht mehr als drei Dimensionen, der Mensch nicht mehr als fünf Sinne haben könne, dass es einen unbewegten Motor geben müsse, dass die Seeigel fünf Eierstöcke haben müssen[4] u. s. w.

Und wo er in der Sphäre der Natur und noch mehr in der der menschlichen Handlungen die mathematisch-apodeiktische Behandlung unthunlich findet, da geschieht es nicht, weil er, etwa wie die Empiristen der modernen Zeit, auf diesen Gebieten die Inductionen, aus denen verwerthbare Begriffe und Axiome zu gewinnen wären, noch nicht erstellt glaubt und erst von der Zukunft erwartet:

---

1) Zumal heute, wo, wie ein Empirist sich ausdrückt, die deductive Methode unwiderruflich dazu bestimmt scheint, „in der Bahn der wissenschaftlichen Forschung die Führung zu übernehmen" (J. St. Mill, Logic III, 13. 7).

2) Vgl. J. St. Mill a. a. O. IV, 2. 6.

3) Top. VI, 4 (141^b 15 f.): *Ἁπλῶς .... βέλτιον .... ἐπιστημονικώτερον γάρ .... οὐ μὴν ἀλλὰ πρὸς τοὺς ἀδυνατοῦντας κτλ.*

4) de coelo I, 1. (268^a 7 ff.); de an. III, 3; Phys. VIII, 5 (256^b 20 ff.); de part. an. IV, 5 (680^b 23 ff.).

sondern weil das Terrestrische und Praktische, jetzt wie immer, um der „Materie" willen, die von ihm so chaotisch unbestimmt, bloss potenziell und an sich unerkennbar wie von Platon angenommen wird[1]), der mathematischen Gesetzmässigkeit überhaupt nicht fähig sind. In der irdischen Natur waltet, unberechenbare Ausnahmen schaffend, der „Zufall"[2]); und im praktischen Leben die „Willkür"; auf beiden Gebieten sind nur Regeln, die meistentheils zutreffen, nicht ausnahmslose Gesetze herrschend[3]); was geschieht, könnte auch anders sein; hier ist nicht sowohl das Bereich der vollen und ganzen „Wissenschaft", wie der platonischen „Meinung"[4]).

Ganz und voll aber wird der mathematisch-apodeiktische Charakter der Wissenschaft für jene „erste" Philosophie in Anspruch genommen, welche erstens nicht sowohl wie die Einzelwissenschaften (auch die mathematischen) bloss ein Stück des Seins behandelt, sondern „das Sein als solches", und die insofern universaler ist als alle[5]) — man hat diesen Theil der ersten Philosophie, den aristotelischen Anweisungen folgend, später Ontologie genannt — und welche zweitens die Erkenntniss jener immateriellen Prinzipien oder Wesenheiten vermittelt, von denen die menschliche Denkseele und „Gott" (der unbewegte, zweckbestimmende Beweger der ewigen Welt) die bekanntesten Beispiele sind. Von dieser Hälfte heisst der Gott betreffende Theil bei Aristoteles Theologie; sie ist als die prinzi-

---

1) *ἄγνωστος καθ' αὑτήν* (Met. *Z* 11; 1036ᵃ 8); *ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή* (c. 15; 1039ᵇ 29 f.); vgl. Phys. I, 7. 191ᵃ 7. 10; IV, 2; 209ᵇ 9; de gen. et corr. II, 9; 335ᵃ 32. — Platon Tim. 46 E; 49 A ff.

2) *οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τοῦ τοιούτου* (Met. *K* 8; 1065ᵃ 3 f.). Vgl. Phys. II, 4 ff. J. St. Mill, Logic III, 5. Anhang; c. 21. 2.

3) Met. *α*. 3, 995ᵃ 14 ff.; *E* 1; 1026ᵇ 27 ff.; Eth. Nic. I, 1; 1094ᵇ 19 ff.; III, 5; 1112ᵃ 21 ff.; Rhet. I, 2; 1357ᵃ 22 ff.

4) Anal. post. I, 33. 88ᵇ 30; Met. *Z* 15; 1039ᵇ 31 ff.: *εἰ οὖν ἥ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικὸς .... ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ..... τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν.*

5) Met. *Γ*, 1; *E* 1; 1026ᵃ 23 ff.

piellste, fundamentalste aller Wissenschaften gedacht; die menschliche Denkseele wird in der Psychologie mit behandelt. Wir haben in dieser Hälfte dasjenige vor uns, was sich später als (rationale) Psychologie und (natürliche) Theologie darstellt. Sie bilden bekanntlich mit der Ontologie drei Viertel dessen, was, im Anschluss an die Bezeichnungsweise von Redactoren der aristotelischen Schriften, Metaphysik genannt wird. In dieser ersten Philosophie nun, d. h. also — verständlicher geredet — in der Metaphysik, lässt Aristoteles ungebrochen und rein die Methode der platonischen Dialektik oder Begriffssyllogistik gelten. Die Begriffe, welche seine Ontologie zu allgemeingültigen Urtheilen, die für alle Spezialwissenschaften als Axiome zu gelten haben, verknüpfen will, tragen selbst grossentheils sogar den platonischen Ursprung an der Stirn; genannt werden u. A. das Eine, das Seiende, das Selbige, das Gleiche, das Aehnliche (und ihre Opposita)[1]. Die Theologie aber beweist platonisch „rein" und streng erstens, dass ein unbewegter Beweger der Welt sein, zweitens, wie beschaffen er gedacht werden müsse[2].

Es ist offenbar, dass in diesen metaphysischen Evolutionen des aristotelischen Platonismus die Wurzel und das Muster alles dessen liegt, was wir als Scholastik oder Dogmatismus bezeichnen, sowohl der mittelalterlich-jesuitischen Scholastik, wie des Wolfischen Dogmatismus[3]. Nicht so freilich, dass etwa Aristoteles für alle öden Leerheiten und unkritischen Wagnisse beider Richtungen, für alles z. B., was ein Bacon an der einen, ein Kant an der andern auszusetzen fand, Vorbild gewesen und verantwortlich zu

---

[1]) Vgl. Met. Γ, 2 1003ᵇ 22 ff.; 1005ᵃ 11 ff. — Man irrt übrigens wohl nicht, wenn man bei der bekannten Haltung der aristotelischen Logik (vgl. u. A. Ueberweg, System der Logik, § 16) zu den allverbindlichen ontologischen Axiomen vor Allem auch die Prinzipien der Logik, wie sie die Analytik des Aristoteles darlegt (u. A. also auch die über das Verhältniss von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit und ihrer Opposita), rechnet. Vgl. unten § 13. [2]) Met. Λ. 6 f.

[3]) Vgl. P. Kannengiesser, Dogmatismus und Skepticismus, Elberfeld 1877, S. 6 ff.

machen wäre. Er würde eine Metaphysik, wie die des Wolfianers Baumgarten zwar wegen ihres architektonischen Aufbaues, wegen ihrer sauberen Abtheilungen und wegen ihrer scholastischen Pünktlichkeit vielleicht auch so bewundert haben wie Kant; aber in der wüsten Verwerthung blosser Verbaldefinitionen hätte er schwerlich sein Bild wiedererkannt; die Wissenschaft kann sich ja nach ihm nur dann des Nachweises der Realität ihrer „Begriffe" entschlagen, wenn dieselbe notorisch und evident ist[1]). Die convulsivischen Versuche der Wolfianer, aus seinem ontologisch gedachten Princ. identitatis, oder gar aus dem logischen Satze A = A das leibnitz'sche Principium rationis sufficientis herauszudeduziren, hätte er gewiss ebenso verurtheilt wie Kant. Und die scholastische Naturphilosophie nun gar würde ihm gewiss als eine Erneuerung und Uebertreibung jener leeren „dialektischen, logischen" Art, mit der Natur umzugehen, erschienen sein, die er selbst so oft, so energisch und ausdrücklich verurtheilt und mit der wahrhaft „physischen" Methode, die Thatsachen zu befragen, hat vertauscht wissen wollen[2]).

Aber wie sehr auch die von ihm ausgeprägten Grundsätze der Definition und der Naturbetrachtung vor der baconisch-kantischen Kritik Gnade verdienen möchten; was uns besonders interessirt: der Platonismus ist damit nicht geschützt. Denn erstens gehören jene Abkehrungen von der bloss „logischen" Naturphilosophie gerade zu denjenigen Partien der aristotelischen Philosophie, wo dieselbe die Bahnen des Meisters verlässt und zum Empirismus umbiegt, — er selbst nennt hier als seine Vorbilder und Gewährsmänner Empedokles und Demokrit und als diejenigen, welche bloss „logisch" verfahren, die Pythagoreer und Platon[3])

---

1) Anal. post. I, 10; 76 b 17 ff.; II, 3; 90 b 31; c. 7. 92 b 15.

2) Vgl. Phys. III, 5; 204 a 32 ff.; de coelo II, 13; 293 a 20 ff.; de gen. et corr. I, 2; 316 a 10 ff.; de an. I, 1; 403 a 2; de part. an. IV, 2; 676 b 31 ff.; de gen. an. II, 8; 747 b 28; III, 10; 760 b 30 ff.; Met. *Α*. 9, 902 b 8 ff

3) Vgl. Phys. III, 5; 204 a 32 f.: *ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι*, de coelo II, 13; 293 a 20: *οἱ .... καλούμενοι Πυθαγόρειοι*, de gen. I, 2; 316 a 13: *Δημόκριτος δ'*

— und zweitens zeigt er selbst durch häufige Beispiele, wie selbst die besten empiristischen Absichten unter dem Druck und der Nachwirkung platonischer Denkgewohnheiten in leere Scholastik verkümmern. Wie oft sucht er selbst „physische“ Probleme platonisirend durch blosse Dialektik, vor Allem durch sein Hauptexpediens: Potentia — Actus zu lösen[1])! Und während es eine seiner charakteristischsten Bemühungen ist, das sophistische Spiel mit den Vieldeutigkeiten der Sprache durch geflissentliche Beachtung der Homonymien besser als Platon zu überwinden und seinerseits zu vermeiden: wie versinkt doch auch er — und oft gerade an den entscheidendsten Stellen — in das für Platon so verhängnissvoll gewesene Vorurtheil, als könne man den national-sprachlichen Ausdrücken ebenso vertrauensvoll sich überlassen, wie den durch Constanz, Eindeutigkeit und feste Realitätsbeziehung besonders ausgezeichneten Terminis der Mathematik![2]) Stellen solcher Art machen es denn auch begreiflich, wie das fortschreitende Bekanntwerden seiner Schriften im Mittelalter dem scholastischen Verbalismus, den er selbst prinzipiell perhorrescirt haben würde, nicht Einhalt that, sondern im Gegentheil Vorschub leistete; es ist — das kann man nach dem Obigen doch wohl sagen — die platonische und nicht die demokritische Seite der aristotelischen Natur, die hiermit zur Fortentwickelung kam; es ist diese platonische Seite, welche später Bacon im Auge hatte, als er den Aristoteles so heftig und nach Lage der Sache zum Theil doch mit Unrecht angriff.

Kant rühmte einst Wolff als den „grössten unter allen dogmatischen Philosophen“, der durch sein Beispiel zeigte, „wie durch gesetzmässige Feststellung der Prin-

---

ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι, Met. *B*, 4; 1001ᵃ 9 ff.: *Πλάτων μὲν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ..... οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλῆς.*

[1]) Vgl. z. B. de an. II, 4 f.; Met. *Γ* 5. 1009 ᵃ22 ff. Bonitz zur Metaph. II, 410; 569 Anm.; W. Whewell, Geschichte der inductiven Wissenschaften, deutsche Uebersetzung von J. J. Littrow, I, 43 f.; 47 ff.

[2]) Ich denke z. B. an den Gebrauch von Terminis, wie *οὐσία, συμβεβηκός, λόγος*; der Bonitz'sche Index bietet Beispiele zu dem Obigen.

zipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge und Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei"[1]. Es bedarf geringer Spürkraft, um in dieser doppelseitig lehrreichen Belobigung über die Jahrhunderte fort den Geist des aristotelisch-scholastischen Platonismus wieder zu erkennen. Doch irrt der Lobredner, wenn er als den „grössten" Vertreter dieser Richtung in moderner Zeit den Hallenser Leibnitzianer preist. Leibnitz selbst machte nur nach, was schon Spinoza in seiner Ethik zu eigenartiger Vollendung getrieben hatte. Von Spinoza wird man allerdings nicht wohl aussagen können, was von Leibnitz freilich gilt, dass er irgendwie direkt unter platonischem Einfluss gestanden habe. Was etwa von platonischen Reminiscenzen und Nachklängen aus der Lectüre von Giordano Bruno's Eroici furori und Della causa, principio ed uno in der Ethik noch zu Tage tritt, hat mit der mathematischen concatenatio der Paragraphen keinen unmittelbaren Zusammenhang, ja contrastirt mit dieser schwunglosesten aller Darstellungsweisen nicht wenig. Man kann vielleicht sogar behaupten, dass letztere nicht einmal als Weiterbildung Descartes'scher Anregungen oder als Anbequemung an geläufige Zeitideale zu fassen sei; man kann sie für ein ursprüngliches Erzeugniss der eigenthümlichen Geistesanlage dieses Philosophen selbst ansehen. Und sie ist doch für unsere Zwecke lehrreich. Wir halten es jedenfalls nicht für zufällig, dass diese mathematische Exposition grossentheils metaphysischer Gedanken bei einem Autor hervorbrach, der mehr als irgend ein anderer Moderner vor ihm von dem echt platonischen Zug auf's Unbedingte beseelt war, der allen Andern, bei denen derselbe nachher sich wieder mächtig erwiesen hat, Vorbild und Anreiz gewesen ist. Seinen Manen opfert ehrerbietig der Platoniker Schleiermacher eine Locke; und Schelling rühmt ihn, dass er „wenigstens das Eine zum voraus sich gesagt hat, dass

[1] Vorrede zur Kr. d. r. V., 2. Aufl. (W. W. II, 683).

man von dem anfangen müsse, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei"[1]); dieses „jedes Andern Unbedürftige" aber ist Kant's „Unbedingtes", Platon's „Voraussetzungsloses". Was nun die scholastisch-mathematische Verkettung der metaphysischen und ethischen Folgerungen mit diesem Absoluten anbetrifft, so scheint es uns der Hervorhebung werth, dass die euklideische Lehrart dem Philosophen, der mit Recht als das höchste Muster der Gattung gilt, gelegentlich selbst lästig wird; dass er sozusagen wider Willen zugestehen muss, die Sache stelle sich übersichtlicher und natürlicher dar, wenn man die in die Vielzahl von Lehrsätzen auseinandergezerrte Materie in einfacherer Rede wieder zusammen nehme[2]).

Und irren wir uns oder hat die Mathematisirung der metaphysischen Gedanken den Pantheisten wirklich ein wenig dazu verführt, seinen Gott nach Analogie des euklideischen Raumes zu denken, der als unendliche Einheit auch alle die stereometrischen Gebilde wie verwischbare Modi und Affectiones in sich begreift, die sich gegenseitig in ihm ihre Lage und Gestalt bestimmen können[3])?

Kant hat Jahrzehnte lang die Philosophie immer in Beziehung und im Vergleich zur Mathematik gedacht. Zwar sagte ihm sein kritischer Verstand früh, dass es ein Anderes sei, mit mathematischen Begriffen, die sich anschaulich darstellen lassen, und mit unanschaulichen, bloss gedachten Begriffen zu operiren[4]); dass der Mathematiker „auf

---

[1]) W. W. I, [10] S. 211. Vgl. de intell. em. 19; 99; Eth. pars I, Def. 3; prop. 16, corr. 2. 3; IV, 28; 40 Schol.

[2]) Vgl. die Appendices zum ersten und vierten Theil; an letzterer Stelle heisst es: Quae in hac parte .... tradidi, non sunt ita disposita, ut uno adspectu videri possint, sed disperse a me demonstrata sunt, prout scilicet unum ex alio facilius deducere potuerim. Eadem igitur hic recolligere .... proposui. [3]) Vgl. Epp. 29, 5 ff.

[4]) Vgl. Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theologie und Moral, 1763 (W. W. I, 79 ff.: allgemeine Vergleichung der Art zur Gewissheit im mathematischen Erkenntnisse zu gelangen mit der im philosophischen); Paulsen, Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie, 1875, S. 29 f. 74 ff.

einer wohl gebahnten Strasse sicher fortschreitet“, der Boden der Metaphysik aber „schlüpfrig“ ist[1]). Aber die deductive, systematisirende Methode der Mathematik erschien ihm doch selbst auf der Höhe seiner kritischen Periode noch als die der Philosophie, ja aller Wissenschaft allein gebührende Form. Er bewunderte sie an Wolff und sprach über Mängel in dieser Beziehung die härtesten Urtheile aus: „Eigentliche Wissenschaft“ ist ihm nur „diejenige, deren Gewissheit apodiktisch ist“; „Erkenntniss, die bloss empirische Gewissheit enthalten kann“, ist ihm „ein nur uneigentlich sogenanntes Wissen“. „Die Mathematik gibt das glänzendste Beispiel einer sich ohne Beihülfe der Erfahrung von selbst glücklich erweiternden Vernunft“. Wie bei Platon tritt neben den „intuitiven“ Vernunftgebrauch der Mathematik, die ihre Begriffe „construirt“, die „discursive reine Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen, reine Philosophie“. Sie „muss nothwendig dogmatisch und systematisch, mithin schulgerecht sein“. Und da ihm die „Materie“ — natürlich — nicht mehr, wie sie es Platon und Aristoteles war, als ein chaotisch fluthendes Etwas gilt, das nur widerwillig dem Gesetz sich fügt, so kann die platonisirende Wissenschaftstheorie nach ihm unbedenklich auch auf das Naturerkennen ausgedehnt werden. Er sieht dem entsprechend „in jeder besondern Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft, als darin Mathematik anzutreffen ist[2]). Wenn die Gesetze, aus denen die gegebenen Facta durch die Vernunft erklärt werden, bloss Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewusstsein ihrer Nothwendigkeit bei sich (sind nicht apodiktisch-gewiss) und alsdann verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft. Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, a priori er-

---

[1]) Einzig möglicher Beweisgrund (W. W. I, 170).

[2]) Vgl. Platon Phileb. 55 E.

kannt werden und nicht blosse Erfahrungsgesetze sind. Man nennt eine Naturerkenntniss von der ersteren Art rein"[1]).

Es ist im höchsten Grade interessant, wie diese platonische Liebhaberei für das Apodiktische und „Reine" bei Kant mit dem Hang zum Unbedingten sich verbindet. Doch wollen wir vorher denselben Trieb zunächst bei Aristoteles in's Auge fassen; er hat in dieser Richtung die vorkantische Periode des Platonismus geradeso bestimmt, wie Spinoza und Kant das letzte Jahrhundert.

13. Zweitens: Der Hang zum Absoluten. Aristoteles, Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Rousseau.

Platons „Voraussetzungsloses" hat eine eingreifende Macht über das Denken des Aristoteles ausgeübt: Wissenschaft hat die „Gründe", die „Prinzipien" des Seins zu erkennen; diese Unternehmung kann nicht in's Unendliche gehen; es muss (der Natur nach) erste, (für uns) letzte Prinzipien geben. Der Grad wissenschaftlicher Gründlichkeit bemisst sich nach dem Maasse, als man sich diesen obersten Prinzipien nähert. Je höher das Prinzip, um so mehr ist es Object der Erkenntniss, der Wissenschaft, um so wissbarer an sich ist es. Es ist zu empfehlen, wissenschaftliche

---

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (W. W. V, 306 ff.); Kr. d. r. V. (W. W. II, 552 ff.; 645 ff.; 682 f.). Vgl. Kant's Analogien, S. 221 ff. —

Wie auch Herbart's philosophische Haltung von Jugend auf in jenem „Rationalismus" wurzelt, „welcher in dem von wenigen Definitionen und schlechthin gewissen Axiomen syllogistisch fortschreitenden Denken das .... Werkzeug alles echten Wissens" sieht, zeigt, unter instructiver Hinweisung auf die historischen Grundlagen und Verwandtschaften, Capesius a. a. O. S. 2 f. 59 ff. — Die Schüler Herbart's haben sich grossentheils von der platonisirenden Uebertreibung der deductiven Methode und der rationalen Nothwendigkeit frei gemacht. Vgl. z. B. die einleitenden Betrachtungen in M. W. Drobisch, die moralische Statistik, 1867 (S. 3: „Die Naturwissenschaft kennt also keine absolut und an sich nothwendigen Gesetze" u. s. w.).

Fragen aus den annähernd obersten Prinzipien zu beantworten. Ueber der Physik, der Wissenschaft von der bewegten Materie, steht die erste Philosophie; sie behandelt als Ontologie die für alle Wissenschaften absolut verbindlichen syllogistischen, apodeiktischen (formalen) Prinzipien, die Axiome; sie steigt letztlich bis zu demjenigen Satze hinab, welcher das Prinzip aller Prinzipien ist: zu dem Principium identitatis et contradictionis; es ist von höchster Festigkeit, Irrthum ist hier unmöglich, auf dieses Urtheil werden schliesslich alle Behauptungen hinaufgeführt; es ist Fundament und Voraussetzung aller Gedanken und Beweise, selbst „voraussetzungslos"[1]. Diesem höchsten formalen Prinzip stellt die Theologie ein materiales in demjenigen ewigen, immateriellen Wesen zur Seite, das in sichselbstdenkender Energie, selbst unbewegt, die ganze materielle Welt bewegt und zu Zweckgedanken emporzieht: Gott; an ihm hängt der Himmel und die ganze Natur; wäre er nicht, so wäre überhaupt nichts: er ist die

[1]) *Ἐπίστασθαι οἰόμεθα ἕκαστον ....., ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν* (Anal. post. I, 2; 71 b 9 ff.) .... *ὅτι γ' ἐστὶν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων .... δῆλον* (Met. *α*, 2; 994 a 1 f.; vgl. Anal. post. I, 14; Phys. VIII, 5; 256 a 17 ff.; Met. *Γ* 5; 1010 a 22 u. ö. Doch verdient, gegenüber späteren Ausbeutungen dieses „Axioms" [vgl. folg. S., Anm. 4], bemerkt zu werden, dass der Philosoph an der Anfangslosigkeit der Weltveränderungen keinen Anstoss nahm). *Ἀκριβέσταται τῶν ἐπιστημῶν, αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν. Ἡ μάλιστα ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια. διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται* (Met. A 2; 982 a 25 ff.) .... *δεῖ δ' ὅτι μάλιστα προσάγειν ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἐγγὺς τῶν πρώτων αἰτίων* (de gen. an. IV, 1. 765 b 5 f.; die Frage, welche hier möglichst nahe an die obersten Prinzipien herangeführt werden soll, betrifft die Ursache des Geschlechtsunterschieds der Geburten!) ....*Ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ᾗ πέφυκεν καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δῆλον.... βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην .... καὶ ἀνυπόθετον. .... διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.* (Met. *Γ* 3; vgl. c. 6; 1011 b 13 ff.; *B*, 2; 996 b 26 ff.; *K* 4.)

selbst voraussetzungslose Voraussetzung von allem, was da ist[1]).

In der Ethik wird auch die Güterreihe auf absolute Maxima hinausgeführt, die um ihrer selbst willen erstrebenswerth sind, alles Andere aber um ihret willen; eine unendliche Aufgabe würde dem Philosophen alles Streben leer und eitel erscheinen lassen; daher muss es letzte, absolut werthvolle Zwecke des Lebens geben[2]): ein Bestes, welches das Gute selbst ist.

Man fühlt noch das Wehen platonisch-aristotelischer Luft, man fühlt das Fortwirken des Reizes der unbedingten Nothwendigkeit und absolut erschöpfender Rechenschaftsablegung, wenn man im achtzehnten Jahrhundert die Wolfianer sich bemühen sieht, den Leibnitz'schen Satz vom Grunde einerseits aus dem Princ. identitatis zu demonstriren, (um, wie Kant spöttisch bemerkt, die Metaphysik, die vorher „an zwei Thürangeln gehangen", nunmehr nur an Einer hangen zu lassen)[3]), andererseits zu dem sogenannten kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes auszubeuten[4]). Der Hang zum Unbedingten stellt sich in diesen Demon-

---

1) Met. *E* 1; 1026ª 15 ff.; *Δ* 6 ff.; *ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις* (a. a. O. c. 7; 1072ᵇ 13 f.) .... *τὰ μὲν ἀΐδια πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν* .... *εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν* (Θ 8; 1050ᵇ 3 ff.).

2) ... *εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν, ὃ δι' αὑτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν), δῆλον, ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον* (Nic. Eth. I, 1; 1094ª 18 ff. .... *διττῶς λέγοιτ' ἂν τἀγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὑτά* .... (c. 4. 1096ᵇ 13 ff.). Vgl. meine Dissertation *Εὐδαιμονία* Aristotelis in Ethicis principium quid velit et valeat, 1859, § 3 ff.

3) Vgl. Wolff's Metaph. § 29 ff. (§ 142); Baumgarten's Metaph. § 20 f.; Reimarus, Vernunftlehre, § 120 ff.; Eberhard in seinem philosophischen Magazin I, 160 ff. Vgl. Kant gegen Eberhard (W. W. I, 409 ff.); unten § 14.

4) Vgl. Kant, Kr. d. r. V. (W. W. II, 470 ff.). Und Leibnitz selbst: .... maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du grand principe ... qui porte, que rien ne se fait sans raison suffisante, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible ..... de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est

strationen sophistisch und absurd genug dar; aber die absurden Uebertreibungen der Epigonen enthüllen oft deutlicher und wirksamer den ungesunden Punkt originaler Lehren, als deren Urheber selbst; zumal, wenn diese durch Geist und Herz so bestechen und bestricken wie Platon.

Platon und Aristoteles konnten bei ihrer Ansicht von der Materie nicht darauf verfallen, eine absolut durchsichtige, absolut rationalisirte Naturerklärung aufstellen zu wollen. Doch enthält auf ihrem teleologischen Standpunkte die Anknüpfung des Alls dort an die Idee des Guten hier an Gott[1]) Anläufe dazu. Es sind das Wendungen, die, auf den Boden der modernen, der aetiologischen Erklärung des Wirklichen übertragen, als Analogon die Auflösung aller Vorgänge und Gesetze in absolut selbstverständliche und selbstgewisse Prinzipien herausfordern würden. Aspirationen dieser Art findet man gelegentlich bei Leibnitz[2]); aber auch anderswo[3]). Der Empirismus wird dem gegenüber nicht müde, auch hier seinen prinzipiell abweichenden Standpunkt und das Chimärische solcher Hoffnungen zu markiren und darauf hinzuweisen, dass keine „Erklärung" alles bloss Thatsächliche zu beseitigen, in Begriffenes aufzulösen und gleichsam absolut zu verflüssigen im Stande ist[4]).

---

ainsi et non pas autrement .... la première question qu'on a droit de faire sera: Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien (!) ..... de plus, supposé que des choses doivent exister, il faut, qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement. Or cette raison suffisante de l'Existence de l'Univers ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes ..... car il reste toujours la même question. Ainsi il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes et se trouve dans une substance, qui .... soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante, où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu. (Principes de la nature et de la grace, fondés en raison, 1714 § 7 f.)

1) Vgl. vor. S., Anm. 1. 2) Vgl. § 14.

3) Vgl. Kant's Analogien, S. 303, Anm. 164.

4) Dav. Hume, Enquiry IV, 1: „Die vollkommenste Philosophie der Natur schiebt nur unsere Unwissenheit ein wenig weiter zurück .....

Es gibt kein lehrreicheres Beispiel sowohl von der fortwirkenden Gewalt der platonischen Motive, wie von der bei allem Copernicanismus haften gebliebenen Wesensgleichheit der Kantischen Philosophie mit dem Leibnitzianismus, den sie bekämpft, als Kant's Stellung zum Unbedingten; kein lehrreicheres Beispiel auch für die Vergeblichkeit der Hoffnung, mit der Rationalisation des Thatsächlichen absolut zu Ende zu kommen.

Zwar sagt ihm sein kritischer Verstand, dass der blosse Zusatz eines „un“, welcher „alle Bedingungen“ wegwirft, „noch lange nicht verständlich“ macht, ob man „alsdann noch etwas oder vielleicht gar nichts denke“ [1]); zwar erscheint ihm „die unbedingte Nothwendigkeit“ gelegentlich „der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“: aber er kann gleichwohl von diesem Gebilde „schauderhafter“ Erhabenheit nicht los [2]): es „sinkt der Boden, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des absolut Nothwendigen ruht“ [3]). „Das ganze All müsste im Abgrunde des Nichts versinken, nähme man nicht Etwas an, das, ausserhalb dieses unendlichen Zufälligen für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte“ [4]). „Das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte Dasein der Erscheinungen fordert uns auf (drängt uns), uns nach etwas

---

Selbst wenn die Naturphilosophie die Geometrie zu Hülfe nimmt, wird der Mangel nicht völlig beseitigt .....“ J. St. Mill a. a. O. III, 12. 6: „Was man ein Naturgesetz durch ein anderes erklären nennt, heisst nur ein Geheimniss an die Stelle des andern setzen und trägt nichts dazu bei, den allgemeinen Lauf der Natur seines geheimnissvollen Charakters zu entkleiden“ (vgl. III, 5, 7; 12. 2; 16. 3; oben S. 48, Anm.; S. 114f.). — Aber auch Leibnitz sieht sich gelegentlich zu dem Geständniss genöthigt, dass zwar die veritates „necessariae“ eine völlige Auflösung zulassen, wie die commensurablen Grössen eine völlige Messung, aber wie „in surdis rationibus resolutio procedit in infinitum, ita eodem pariter processu veritates contingentes infinita analysi indigent ... Talesque sunt omnes, quas voco veritates facti (de scientia universali, a. a. O. p. 83 b).

1) Kr. d. r. V. (W. W. II, 463).

2) a. a. O. S. 477.

3) a. a. O. S. 456.

4) a. a. O. S. 484.

von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligiblen Gegenstande umzusehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre"[1]). Wir finden Kant daher auch während seiner langen und wechselreichen philosophischen Laufbahn wieder und immer wieder bemüht, selbst die höchsten und allgemeinsten Thatsächlichkeiten des empirischen Daseins von ihrer blossen Facticität (Zufälligkeit) und bloss „comparativen" Allgemeinheit freizumachen und mit irgend einem hypothetischen oder fictiven Prinzip wirklicher oder vermeintlicher Nothwendigkeit in Zusammenhang zu bringen: ohne dass er aber selbst auf diesem Wege irgendwo im Stande wäre, das thatsächlich Gegebene ganz ohne Rest in's Rationale aufzuheben. Während er 1747 die drei „Abmessungen" des Raumes aus dem Newton'schen Gravitationsgesetz deduzirte, letzteres aber auf die Willkür Gottes nehmen musste, der „dafür ein anderes, zum Exempel des umgekehrten dreifachen Verhältnisses hätte wählen können", woraus denn „auch eine Ausdehnung von anderen Eigenschaften und Abmessungen geflossen wäre"[2]), demonstrirt er 1786 umgekehrt das Gesetz der Abnahme der Anziehungskraft mit dem Quadrat der Entfernung aus der Verbreitung durch den dreidimensionlichen Raum[3]). Warum Zeit und Raum „die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind", davon, findet er 1787[4]) zwar, lasse sich ebenso wenig ferner ein Grund angeben, als warum unser Verstand nur vermittelst der „Kategorien" und nur gerade von der Art und Zahl, die der Philosoph selbst herausgestellt hatte, „Einheit der Apperception a priori" zu Stande bringt. Aber andererseits schien ihm die

---

[1]) a. a. O. S. 443.

[2]) Von der Schätzung der lebendigen Kräfte, § 10, W. W. V, 27: „Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre unfehlbar die höchste Geometrie" .... — 1763 (in der Schrift über die negativen Grössen) wird der Metaphysik die Aufgabe gestellt, „die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, daraus sich dessen Möglichkeit verstehen lässt"; (W. W. I, 116). Vgl. ebenda S. 170.

[3]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (W. W. V, 373).

[4]) Kr. d. r. V., 2. Aufl., § 21 (W. W. II, 742).

Apodicticität der Mathematik und der sogenannten „reinen" Naturwissenschaft doch nicht hinlänglich gewährleistet, wenn er nicht jenen Anschauungsformen und Kategorien und dem aus ihnen sich ergebenden obersten Gesetze durch „transcendentale" Deduction aus der „Möglichkeit der Erfahrung" und durch Verknüpfung mit jener „Einheit" absolute Nothwendigkeit (wenigstens für unsere „Erfahrung") verschaffte. Diese Deduction einer Nothwendigkeit als Voraussetzung, als conditio sine qua non einer Möglichkeit ruft unwillkürlich die convulsivische Operation in's Gedächtniss, welche der Autor einst als den „einzig möglichen" Beweisgrund für das Dasein Gottes vorlegte[1]: „Es ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire; denn dadurch wird das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben. Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich ... Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise". Das war 1763[2]. 1790 sucht er einem „rechtschaffenen Manne", der seine Aufgabe darin findet, „uneigennützig das Gute zu stiften", von dem er aber annimmt, er halte sich „festiglich überredet: es sei kein Gott", auf andere Weise mit der Nothwendigkeit, die aus einer Möglichkeit resultirt, beizukommen: „Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer

---

[1]) W. W. I, S. 180 ff. Vgl. Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. w. a. a. O. S. 106.

[2]) Kant bemerkt selbst zu seinem Beweise (I, 195): „Der Beweisgrund ..... ist lediglich darauf erbaut, weil etwas möglich ist". Vgl. zu diesem „einzig möglichen" Beweise den „strengen" und angeblich „einzig möglichen Beweis" für „das Dasein der Dinge ausser uns", der „den Skandal" aus der Welt schaffen sollte, dieses Dasein „bloss auf Glauben annehmen zu müssen und wenn es Jemandem einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können". Kr. d. r. V., 2. Aufl. (W. W. II, 772 ff., 684 f. Anm.).

um ihn im Schwange gehen ... und die Rechtschaffenen ... werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit ... dennoch durch die Natur ... allen Uebeln ... gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen sein ... bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt und sie ... in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte ... vor Augen hatte ... müsste er als unmöglich aufgeben"; — er müsste freilich, das sehen auch wir ein, in manchen Stücken sich resigniren. „Will er" nun doch, fährt Kant fort, seinem Rechtschaffenen einigermassen platonische Gefühle andichtend, „will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflösst, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen, so muss er .... in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers d. i. Gottes annehmen"[1]). In diesem Geiste postulirte Kant in der Kritik der praktischen Vernunft auch die „transcendentale Freiheit", nachdem in der Kritik der reinen Vernunft der Begriff insofern „problematisch" geblieben war, als seine Unmöglichkeit nicht hatte bewiesen werden können; er postulirte sie als eine Voraussetzung in nothwendig praktischer Rücksicht: welche Freiheit dann ihrerseits durch ihre Wirklichkeit wieder die Möglichkeit noch zweier andern „Ideen" der „reinen" Vernunft (der Ideen Gott und Unsterblichkeit) gewährleistete[2]). Ist nun nicht in diesen Aeusserungen und Forderungen[3]) trotz aller „kritischen" Anläufe noch deutlich der Nachklang vernehmbar einer-

1) Kr. der Urtheilskr. § 86 (W. W. IV, 354 f.). Vgl. o. S. 103 f.

2) Kr. d. pr. Vern., Vorrede (W. W. VIII, 106 f.). Ueber die Postulate der reinen prakt. Vernunft überhaupt (a. a. O. S. 274 f.).

3) Vgl. übrigens noch Kant's Analogien, S. 211 ff. 223 ff.

seits der Wolff'schen Definition der Philosophie als der „scientia possibilium, quatenus esse possunt“[1]) und andererseits der platonisch-aristotelischen Reden, dass alles Wirkliche an voraussetzungslose Voraussetzungen zu knüpfen sei; dass Wissenschaft begreifen müsse, dass und warum Etwas nicht anders sein könne?

Gerade dieser Klang war es, welcher in dem jesuitisch erzogenen Reinhold sich mit verwandten Stimmen aus seiner Jugendzeit verband und, von da zu Fichte hinüberfliegend, in diesem schon von Natur stark platonisch gearteten Jünger Kant's[2]) jenen sympathischen Widerhall erweckte, der sich weiter auf Schelling und Hegel fortpflanzte und dort mit harmonischen Tönen aus Spinoza und dem zeitgemäss wiedererweckten Platon selbst[3]) zu einer lautstimmigen, Tausende von Hörern berauschenden Symphonie absoluten Wissens zusammenquoll. Fichte bemerkt 1794 in der Vorrede zum „Begriff der Wissenschaftslehre“, „dass nach dem genialischen Geiste Kant's der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinhold's“[4]). Die Wissenschaftslehre greift nach Fichte's Darstellung die „drei Absoluten“, die Kant in seinen drei Kritiken herausgebracht hatte, in Einem Prinzip zusammen; sie durchleuchtet den genetischen Process, welcher Sinnliches und Uebersinnliches aus Einer Quelle hervortreten lässt, bis auf den Grund[5]), völlig a priori, ohne irgend Etwas vorauszusetzen: man darf nicht einmal einen „logischen Satz, auch den des Widerspruchs nicht, als gültig vorausschicken“[6]). Schelling bezeichnet es danach noch in der Philosophie der Offenbarung[7]) als Fichte's „un-

---

[1]) Philosophia rationalis sive Logica, ed. 3, 1740; § 29.

[2]) Vgl. § 15. — H. v. Stein, a. a. O. III, 293; J. H. Loewe, die Philosophie Fichte's, 1862, S. 169 ff.

[3]) Vgl. S. 105, Anm. [4]) W. W. I, 31.

[5]) Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1804, Nachgel. W. W. II, 103. J. H. Loewe, a. a. O. S. 15 ff.

[6]) Ueber den Begriff der W. L. (a. a. O., S. 68). Vgl. unten § 15.

[7]) W. W. II, 3, 51.

sterbliches Verdienst", „dass er sich ganz vom natürlichen Erkennen emanzipirt und der Philosophie das grosse Vermächtniss des Begriffs absoluter, nichts voraussetzender Philosophie hinterlassen habe".

Es ist sicher kein Spiel mit Analogien und äusserlichen Aehnlichkeiten, wenn wir in dieser „unsterblichen" That Fichte's den Geist Platons — wenn auch fast zur Carricatur übertrieben — wiederfinden[1]). Dass Platons „Idealismus" das „innerste Prinzip aller echten Speculation" sei, mussten wir leugnen[2]); aber den ungestümen Drang auf's „Voraussetzungslose", die Geringschätzung gegen die Thatsachen und gegen alles bloss empirisch gestützte Erkennen: diese hat er hervorgerufen, diesen gab er von jeher — um mit dem a. a. O. citirten Autor zu reden — „die philosophische Weihe". Fichte war unter den platonisch Inspirirten des neunzehnten Jahrhunderts in dieser Beziehung einer der geweihtesten.

Der platonische Grundcharakter, von dem wir hier reden, liesse sich, wenn wir glaubten Werth darauf legen zu sollen, noch auffälliger an dem praktischen Idealismus Fichte's nachweisen[3]).

Wir sehen ganz allgemein im Bereiche der praktischen Philosophie und des praktischen Handelns den platonischen Charakterzug überall da, wo „kategorische", alle Relativität und Bedingtheit abstreifende Imperative und absolute Ideale, ohne irgendwie Compromisse zuzulassen, ohne Nachsicht und Rücksicht, ohne Zuwarten und Bedacht auf sofortige und ganze Erfüllung drängen; überall da, wo „Alles oder Nichts" die Maxime und Parole ist[4]). Wir finden ihn nicht da, wo ideale „Aufgaben" entworfen werden, denen man sich nach Möglichkeit und in vorsichtiger Unterordnung unter die gegebenen Verhältnisse massvoll und allmählich zu nähern sucht, wenn es oft auch nur asymptotisch möglich ist. Ein praktischer Idealist, ganz in dem

---

1) Vgl. S. 82, Anm. 1. 2) Vgl. S. 12.
3) Vgl. Loewe, a. a. O. S. 100 ff. 4) Vgl. S. 51, Anm. 2.

platonischen Sinne, wie wir ihn verstehen, war in moderner Zeit vor Allem Jean Jacques Rousseau; ein Mann aber auch, von dessen politischen Ideen ein Empirist[1]) das treffende Wort gesagt hat, dass sie „ein Werkzeug" waren, „ebenso fähig, die Welt der Vergangenheit zu zerstören, als unvermögend, die Zukunft zu lenken". Soweit die ziemlich beträchtliche Verschiedenheit des Temperaments und der äusseren Lebensführung es zuliess, hatte Kant eine Neigung zu Rousseau. Auch er war in vielen praktischen Fragen rigoroser Platoniker; er war es für uns überall da, wo er schlechterdings „kategorische Imperative" formulirte, jede Form von Transaction zwischen „Sinnlichkeit und Vernunft" verurtheilte und „die gute Mutter" Natur mit noch sehr viel härteren Ausdrücken behandelte, als Goethe schon an Schiller's „Anmuth und Würde" so „verhasst" war. Er ist es natürlich da nicht, wo er selbst erwägt, wie weit wohl die natürlichen Triebe der Menschen, sich selbst überlassen, im Stande sein mögen, Cultur, Recht und sittliche Gesinnung allmählich emporzutreiben; und wo er die Geschichte dessen, was bisher in dieser Richtung sich durchgesetzt hat und die Aussichten für die Zukunft verzeichnet[2]). Er ist es aber auch da nicht, wo er der vorwärtsstrebenden Entwickelungsgeschichte der Menschheit „unendliche Aufgaben" entwirft. Der Sensualismus hat jedenfalls keinen Grund, die Conception solcher Ideale als ein besonderes Vorrecht platonischer Denkart zu betrachten.

---

[1]) J. St. Mill, A. Comte und der Positivismus, deutsche Uebersetzung, 1874, S. 49. — Als dieser Philosophie zum ersten Male die Gelegenheit ward, „die in ihr schlummernden Tendenzen zu entfalten", bemerkt derselbe Autor (nach Comte), „erwies sie ihre Ohnmacht in so greller Weise, dass ... eine theilweise Rückkehr zu den Lehren des Feudalismus erfolgte". Vgl. oben S. 59.

[2]) Vgl. besonders: Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte (W. W. VII, 367 ff.); Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (a. a. O. S. 321 ff.). Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (a. a. O. S. 222 ff.). Zum ewigen Frieden (a. a. O. 263 ff.). Der Streit der Facultäten (W. W. X, 353 ff.).

14. Drittens: die Annahme normativer Vernunft-Gesetze. Leibnitz, Kant, Herbart u. A.

Dass der menschliche Geist, die menschliche „Vernunft“ die Macht besitze, von sich aus Gesetze und Normen aufzustellen, denen das Sein, wenn es überhaupt vollgültig „sein“ oder mindestens, wenn es erkennbar sein wolle, unausweichlich und alles Handeln, wenn es sittlich sein solle, unterworfen sei; dass das Sein so sein müsse und der Mensch so wollen solle, wie „Vernunft“ a priori gebiete: diese Ansicht, die mit ihrer theoretischen Seite in Parmenides, mit ihrer praktischen in Sokrates wurzelt, von Platon aber durch Zusammenfassung der theoretischen und praktischen Gesichtspunkte zu einer gewissen Vollendung gebracht worden ist, hat seitdem mehr als irgend ein anderer Bestandtheil des Platonismus die philosophische Gedankenbildung der verschiedensten Zeiten und Nationen beherrscht. Wir müssten Vieles von dem, was in § 7 gesagt worden ist, wiederholen, wollten wir dieses Motiv in den dort behandelten Philosophen Descartes, Leibnitz, Crusius, Kant des Näheren nachweisen. Es ist so sehr die innerste Seele derjenigen Auffassungsweise, die wir als platonisch bezeichnen; es ist für Denker dieses Typus dermassen die unerlässliche Voraussetzung aller Wahrheit und Gerechtigkeit, dass beispielsweise Leibnitz dem Zweifel des Empiristen gegenüber, es möchte wohl Erkenntnisse a priori, angeborne Wahrheiten überhaupt nicht geben, in den Nouveaux Essais entsetzt in die Worte ausbricht: À Dieu ne plaise! nous n'aurions ni sciences ni loix et nous n'aurions pas même de la raison[1]). Natürlich: diese „angebornen“ Erkenntnisse machen eben das aus, was der Platoniker unsere „Vernunft“ nennt; und diese Vernunft ist ihm in Beziehung auf Wissenschaften und sittliche Ordnungen von normativer Souveränetät; die aus ihr er-

---

[1]) a. a. O. 218^{b}.

fliessenden Wahrheiten sind „ewig, nothwendig“[1]). Sie bilden den Rahmen, das Schema, die Form für alles, was überhaupt sein will; nur so geartetes Sein ist möglich; denn möglich ist nur das Denkbare[2]).

Die aristotelische (wie die wolffsche) Ontologie ruht ganz und gar auf der Voraussetzung, dass das „Denken“ zu normativen, allverbindlichen Seinsbestimmungen befähigt sei. Das Princ. identitatis et contradictionis des Aristoteles besagt ja nicht bloss, dass man über dieselbe Urtheilsvorlage, über die wohldeterminirte Frage nach der Aussagbarkeit eines P von einem S nicht zugleich mit Ja und mit Nein antworten dürfe, dass ein „Denken“ d. h. Urtheilen dieser Art logisch widersprechend sein würde: es behauptet, wie synonym damit, dass Etwas nicht zugleich sein und nicht sein, dass ein Attribut einer Substanz nicht zugleich zukommen und nicht zukommen dürfe, was ontologische Sätze sind. Und Ontologisten platonisch-aristotelischen Charakters haben uns seitdem oft genug des allerbestimmtesten versichert, dass diese Sätze nicht bloss für uns gelten, und nicht etwa bloss auf Grund thatsächlichen, jederzeit controlirbaren Verhalts, sondern auf Grund reiner Machtvollkommenheit, reiner „Autonomie“ der Vernunft, dass sie darum von jedem Sein gelten, dass sie absolute Verbindlichkeit haben. So erklärt z. B. der schottische Apriorist Sir William Hamilton[3]) von jenen logischen Fundamentalgesetzen[4]), dass was ihnen zuwiderläuft, nicht allein in Gedanken, sondern auch existenziell unmöglich, dass es nicht bloss logisch, sondern dass es metaphysisch, dass es absolut unmöglich sei. Die Leugnung ihrer „universalen“ Anwendbarkeit käme einer Untergrabung der „Realität“ des Denkens durch sich selbst

---

1) Theodicée II, 121 (a. a. O. 538a); Nouv. Ess. 380a: il faut considérer, que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes et en un mot les loix de l'univers. 2) a. a. O. 242b, 309a.

3) Lectures III, 98 ff., IV, 65. Vgl. J. St. Mill, Logic II, 7. 4, Examination ch. 21. 4) Fundamental Laws of Thought.

gleich; „wenn nicht Existenz und Nicht-Existenz objectiv in derselben Weise entgegengesetzt sind, wie subjectiv Bejahung und Verneinung, so ist all unser Denken eine blosse Illusion, eine Lüge. Diese Gesetze zwingen uns durch ihre eigene Auctorität, sie als die universalen Gesetze nicht allein des menschlichen Denkens, sondern der universalen Vernunft zu betrachten“[1]).

Und ähnlich wie von jenen Fundamentalprinzipien des Denkens spricht dieser Autor auch von Axiomen, wie: Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti; omnia mutantur, nihil interit[2]). Weil wir die Sache so denken müssen, darum ist sie auch so.

Ebenso hat von gewissen höchsten und allgemeinsten Gesetzen überhaupt — um ein deutsches Beispiel zu nennen — immer geredet und redet bis auf den heutigen Tag Hermann Lotze. So heisst es noch 1879 in der neuen Bearbeitung der Metaphysik[3]): „Die Metaphysik sucht die allgemeinen Bedingungen auf, deren Erfüllung sie von allem verlangen zu müssen glaubt“ — er fährt nicht etwa fort: „was wissenschaftlicher Bearbeitung zu-

---

[1]) Whatever violates the laws, whether of Identity, of Contradiction or of Excluded Middle, we feel to be absolutely impossible not only in thought, but in existence..... not merely in thought, but in reality, not only logically but metaphysically. To deny the universal application of the three laws is, in fact, to subvert the reality of thought ... it in fact annihilates itself ... Unless existence and non-existence be opposed objectively in the same manner as affirmation and negation are opposed subjectively, all our thought is a mere illusion. (Diesen Satz nun freilich könnte — nebenbei bemerkt — auch derjenige zugeben, der solche Corresponsion von Denken und „Sein“ durch die Erfahrung und nicht durch das innere „Gefühl“ oder die „eigene Auctorität“ der Vernunft zu legitimiren gedächte; und auch er könnte jene Corresponsion für eine nothwendige Vorbedingung alles ontologisch verwerthbaren und fruchtbaren Denkens halten). ... those laws constrain us, by their own authority, to regard them as the universal laws not only of human thought, but of universal reason.

[2]) Lectures, II, 377 f., 405 f.; Discussions 3 ed. 1866, S. 605; vgl. oben S. 64, 68 ff.; J. St. Mill, Exam. S. 359 ff.; Logic II, 21. 1.

[3]) S. 9. Vgl. Streitschriften, 1857, S. 11 ff.; Kant's Analogien, S. 284, Anm. 48.

gänglich bleiben soll, welches zugleich „Bedingungen“ sind, denen bis jetzt jede erfahrene Wirklichkeit absolut genügt hat“, sondern: — „was überhaupt sein oder geschehen soll“. Wenn er diese Bedingungen gleich darauf „ideale Formen“ nennt („denen die Elemente jeder Wirklichkeit entsprechen müssen“), so verbirgt sich ja der platonische Ursprung dieser „Formen“ auch im Ausdrucke nicht.

Diese Formen, Prinzipien und Gesetze werden in platonisirenden Kreisen so wenig als der Erfahrung verdankt erachtet, dass sie vielmehr als der einzige Leitfaden und Probirstein gelten, um in der subjectiven Erfahrung selbst das Wahre vom Schein zu unterscheiden, und die „Widersprüche“ zu zerstören. So bezeichnet sie Leibnitz als die Mittel der Verification, comme les apparences de l'optique s'éclaircissent par la géométrie[1]), welche Geometrie selbst, wie wir S. 67 sahen, nach ihm — wie nach Platon — ganz aus solchen normativen Vernunftwahrheiten besteht. Wer nicht an diese ontologischen Normen glaubt, wird von Platonikern als Skeptiker bezeichnet. Daher mochte Kant, der nicht minder als Leibnitz oder Platon selbst von der „Nothwendigkeit rationaler Principien a priori“ überzeugt war, selbst seinen Antipoden Hume noch nicht „in so unbeschränkter Bedeutung“ als Skeptiker brandmarken, „da er wenigstens Einen sichern Probirstein der Erfahrung an der Mathematik übrig liess, statt jener schlechterdings keinen Probirstein derselben (der immer nur in Principien a priori angetroffen werden kann) verstattet“[2]).

In der näheren Bestimmung und Auswahl solcher apriorischen Seinsnormen war der Platonismus nun freilich von jeher ziemlich schwankend und seine Vertreter von zum Theil sehr differenter Meinung. Schwerlich würden sie alle die im § 7 mitgetheilten Descartes'schen oder Crusius'schen Prinzipien auch nur überhaupt für wahr, geschweige

---

1) Nouv. Ess. a. a. O. 344^b (vgl. 378^b).

2) Kr. d. pr. V., Vorrede, W. W. VIII, 118.

denn für a priori nothwendig halten; in Beziehung auf Crusius notirten wir schon oben[1]) Kant's abweichende Ansicht. Aber gleichwohl: einige Sätze kehren neben dem Princ. id. und seinen Corollarien — mehr oder weniger wandelbar in der Form freilich — fast bei allen Platonikern wieder. Sätze z. B. wie: dass absolutes Werden unmöglich sei, dass alles im Universum nach der Ordnung der Natur geschehe, dass jede Veränderung ihre Ursache habe, dass das Reale der Welt sich weder vermehre noch vermindere, dass unter denselben Bedingungen dieselben Folgen hervortreten, werden uns immer wieder als Wahrheiten gepredigt, die deshalb ontologische Nothwendigkeit haben, weil wir sie so denken müssen, die nicht als Hypothesen von uns erfunden und durch die Erfahrung bestätigt sind oder die wir als Postulate aufstellen, die gelten müssen, wenn wir nicht gewissen Erkenntnissbedürfnissen, z. B. dem aetiologischen, entsagen wollen, sondern die kategorisch, absolut gewiss sind, und von denen eventuell die Erfahrung selbst, wie bei Parmenides, sich gefallen lassen muss, als widerspruchsvoller Schein entlarvt und gemeistert zu werden.

Unter den Schwankungen, welche sich in Beziehung auf Auswahl und Formulirung solcher Sätze constatiren lassen, sind die interessantesten diejenigen, welche einzelne Platoniker an sich selbst documentiren. Es mag in dieser Beziehung hier genügen, an Kant's wechselnde Stellung zu zweien der wichtigsten dieser Axiome, dem Substanz- und dem Causalitätsaxiom zu erinnern. 1755 behandelte er die Sätze, dass „zufällig“ Seiendes nicht eines seine Existenz vorher determinirenden Grundes entbehren könne und dass die Quantität der absoluten Realität in der Welt auf natürlichem Wege weder durch Vermehrung noch durch Verminderung geändert werden könne, mit dem Princ. id. auf Einen Strich[2]). 1781 deducirte er die Sätze, dass jede Veränderung ihre Ursache habe und dass in allen Verän-

---

[1]) S. 68 f.

[2]) Princ. primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, W. W. I, 16; 31; vgl. Kr. d. r. V. (W. W. II, 202).

derungen Etwas, die Substanz, beharre, „transcendental-logisch“ als „synthetische Sätze a priori“, als objectiv gültige, ontologische Nothwendigkeiten (aber nur für die Möglichkeit der Erfahrung) und stellte sie einerseits dem Princ. identitatis, das als ein bloss „logischer“ Grundsatz aller „analytischen“ Erkenntniss bezeichnet wurde, andererseits sogenannten „regulativen Maximen“ bloss subjectiver Legitimation, wie z. B. dem heuristischen Princip der Zweckmässigkeit, prinzipiell gegenüber[1]). 1770 hatte er in der Abhandlung, welche der methodischen Elimination erschlichener Axiome gewidmet war[2]), die in dem Causalitäts- und Substanzaxiom spielenden Begriffe zwar als apriorische Besitzthümer (conceptus connati, ideae purae) angesehen, die Axiome selbst aber behandelte er damals wie später die „regulativen Maximen“; eine dieser Maximen (principia non esse multiplicanda praeter summam necessitatem)[3]) wird ausdrücklich neben ihnen genannt: Es sind „rationes subjectivae“, „principia convenientiae“, die dem Intellekt das wissenschaftliche Forschen überhaupt ermöglichen, ohne die er bei jeder Gelegenheit sich aus Faulheit auf übersinnliche Agentien berufen würde. Der Satz insonderheit: nihil omnino materiae oriri aut interire omnesque mundi vicissitudines solam concernere formam wird ein Postulat genannt, das in allen Schulen gilt, nicht weil es „a priori“ beweisbar wäre, sed quia, si materiam ipsam fluxam et transitoriam admiseris, nihil plane stabile et perdurabile reliqui fieret, quod explicationi phaenomenorum secundum leges universales et perpetuas adeoque usui intellectus amplius inserviret[4]): gegen welchen Standpunkt auch ein Empirist kaum etwas Wesentliches zu erinnern haben würde.

Bei Schwankungen solcher Art ist es nach dem in den vorigen Paragraphen Auseinandergesetzten kein Wunder,

---

1) Vgl. Kant's Analogien, S. 20 ff.; 34 ff.; 63 ff. Oben § 7, S. 70 ff.

2) Vgl. oben S. 68.

3) Verfuhr der Philosoph vielleicht jetzt selbst nach dieser Maxime?

4) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis § 6. 8. 26 ff. 30. Vgl. o. S. 114.

wenn platonischer Seits immer wieder der Versuch gemacht wird, denjenigen Sätzen, die man jedesmal für die wirklichen und echten Denknothwendigkeiten und ontologischen Normen glaubt halten zu müssen, durch logische Verkettung und fundamentale Verankerung absoluten Charakter zu verleihen. Man kann es bei der dominirenden Stellung der aristotelischen Philosophie sehr wohl begreifen, wie die Aussagen dieses Platonikers über die systematische Bedeutung des Princ. identitatis nach dieser Richtung einen gewissen Zwang ausüben mussten. Eben dahin zeigten die Aufmunterungen Leibnitzens, alle Erkenntnisse nach Möglichkeit syllogistisch zu verknüpfen, indem man einerseits alles, was in den grundlegenden Wahrheiten enthalten liege, durch logische Operationen hervorzutreiben, und andererseits von allen „nothwendigen" Wahrheiten — und zu ihnen sollten auch die „metaphysischen" gehören — durch „Analyse" den Grund zu finden suche, bis man zu den „primitiven" Wahrheiten gelange; primitive Vernunftwahrheiten seien aber allzumal „identische Sätze"[1]). Hiermit war all den verrenkten und absurden analytischen und deductiven Bemühungen, die wir bei den zahlreichen Anhängern der aristotelisch-leibnitz'schen Scholastik auftreten sahen, der Anreiz gegeben und der Weg gewiesen.

Leibnitz selbst nun nannte zwar sein berühmtes Princ. rat. sufficientis eines der „wesentlichsten der Vernunft" (un des plus essentiels de la raison), behandelte es aber thatsächlich nur wie ein durch Erfahrung nicht widerlegtes, wissenschaftlich unentbehrliches Postulat oder wie eine kantische regulative Maxime und liess eine Deduction aus

---

[1]) Vgl. Nouv. Ess. a. a. O. 207ª; 208ᵇ; 219ª; 254ª; 339ᵇ f.; 342; 360ª; 364ᵇ; 370ᵇ; 372ᵇ; 380ª ff.; 393ᵇ. — Monadol. § 33 (707ᵇ): Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, ... jusqu'à ce qu' on vienne aux primitives. — Nouv. Ess. (338ᵇ): Les vérités primitives .... sont du nombre des vérités de raison ou des vérités de fait .... Les vérités primitives de raison cont celles, que j'appelle .... identiques, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans nous rien apprendre; z. B.: A est A.

und eine Gleichstellung mit dem Princ. id., wie sie nachher seine Schule in krampfhaften Unternehmungen versuchte, verständiger Weise sich nicht beikommen[1]). Und seit Kant sein Verdict über die scholastische Ableitung des Causalitätsaxioms, wie sie die Wolfianer gaben, ausgesprochen hat, ist dieselbe, wie es scheint, auch in platonischen Kreisen allgemein als ekle petitio principii aufgegeben[2]). Aber die Bemühung überhaupt, Sätze, die man für ontologische Nothwendigkeiten a priori hält, mit der aristotelischen oder leibnitz'schen Fundamentalformel episyllogistisch oder prosyllogistisch in Verbindung zu bringen, wird wohl im Bereiche platonisch-leibnitz'scher Denkgewohnheiten nie aufhören.

Man trifft auch in der Gegenwart Platoniker genug an, von denen nicht bloss der Satz, dass alles in der Natur mechanisch geschieht, der nach Leibnitz in der blossen

---

1) Vgl. Briefw. mit Sam. Clarke (a. a. O. S. 746 ff.). Le grand fondement des Mathématiques est le principe de la contradiction .... mais pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut encore un autre principe .... c'est le principe de la raison suffisante; c'est que rien n'arrive, sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement (748[a] f.) ..... ce grand principe du besoin d'une raison suffisante pour tout évènement, dont le renversement renverseroit la meilleure partie de la philosophie (765[a]). ..... sans ce grand principe on ne sauroit venir à la preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison de plusieurs autres vérités importantes; eine Vernachlässigung dieses Prinzips sei die Quelle antiker und moderner „Chimären" (wozu vgl. Kant Proll. W. W. III, 7). Es gebe kein unbestrittenes Beispiel, das als Instanz gegen das Prinzip vorgebracht werden könnte, aber „une infinité d'exemples, où it réussit; ou plutôt il réussit dans tous les cas connus, où il est employé. Ce qui doit faire juger raisonnablement, qu'il réussira encore dans les cas inconnus .... suivant la maxime de la philosophie expérimentale, qui procède a posteriori; quand même il ne seroit point d'ailleurs justifié par la pure raison ou a priori (778). Vgl. S. 67, Anm. 5; S. 117, Anm. 4.

2) Vgl. W. Hamilton, Lectures II, 396 f. ... the existence of cause being the point in question, the existence of causes must not be taken for granted, in the very reasoning which attempts to prove their reality ... therefore it violates the first principles of reasoning .... Auch er notirt schliesslich: This opinion is now universally abandoned.

Vernunft[1]) seine Gewähr hat, und der andere, dass zwei Körper nicht zugleich denselben Raum einnehmen können, den er für einen Spezialfall der „Incompatibilität" hielt[2]), als logische Consequenzen des Identitätsprinzips und darum als „a priori" gewiss in Anspruch genommen werden, sondern auch solche, wie: dass unter gleichen Bedingungen gleiche Folgeerscheinungen eintreten müssen; dass ein einmal in Bewegung gesetzter Körper, sich selbst überlassen, Richtung und Geschwindigkeit nicht ändere, dass aber für Aenderungen eines der beiden Momente nothwendig eine Ursache da sein müsse; dass die Materie und der Kraftfonds in der Welt identisch bleiben. Ja selbst die Dreidimensionlichkeit des Raumes kann man aus dem Satze der Identität „deducirt" finden[3]).

Ist es in Folge der Kantischen Kritik oder auf Grund eigener Einsicht: neben Deductionen dieser Art tauchen in dem letzten Jahrhundert zu demselben Zwecke vielfach auch andere auf, welche den absoluten Grund alles Seins in geistigen Nothwendigkeiten materialerer, ich meine inhaltvollerer Art sehen, und nun umgekehrt sogar das Princ. id. erst als eine logische Consequenz solcher tiefer liegenden Axiome herausstellen. Wir werden Gelegenheit erhalten, Beispiele dieser Art vorzuführen[4]). Eins folgt in Bälde, wenn wir nunmehr unsern Blick auf denjenigen Philosophen richten, der in seinen ontologischen Postulaten, wie schon oben berührt wurde, bewusster und ausgesprochener Massen fast ausschliesslich von parmenideischen (und platonischen) Denkmotiven[5]) ausgegangen ist: auf Herbart. Er ist fast gar nicht von romantischen Tendenzen beherrscht[6]): und

---

[1]) par la seule raison et jamais par les expériences quelque nombre qu'on en fasse (Nouv. Ess., a. a. O. 383 b).

[2]) a. a. O. 228 a. [3]) Vgl. Kant's Analogien, S. 101. 141. 222.

[4]) S. 140, Anm. 3; vgl. § 15.

[5]) Vgl. u. A. Vorrede zur Einl., W. W. I, 7. 11; die Einl. selbst S. 34 ff.

[6]) Die romantische Philosophie titulirt er abschätzig: „Modephilosophie" (XII, 199), mit der er im „Streit" liegt. Schelling bezeichnet er als denjenigen, „welcher metaphysischen Unsinn mit wahrer poetischer Freiheit zu mischen und zu formen weiss" (Einl. a. a. O. S. 10); seine Schule

er ist gleichwohl in der hier vorliegenden Frage durch und durch Platoniker. Er kennt und berücksichtigt zum Theil Kant's Kritik; aber in dem, was wir für das allerwesentlichste an dieser Kritik halten, fällt er auf das ontologische Niveau des Aristoteles[1]), Leibnitzens, ja sogar Wolffs zurück.

Wir setzen am besten mit seinem kantianisirenden Versuche ein, sich von der Wolff'schen Ontologie und ihren geistesverwandten Vorgängerinnen kritisch zu trennen.

Diese Wolff'sche Metaphysik gehört ihm zu der „bloss analytischen Art zu philosophiren, dergleichen grossentheils die ältere Schulphilosophie war"; sie operirte mit „schlechten dialektischen Werkzeugen, Tautologien, wie der Satz des Widerspruchs und seine ganze Familie". Er scheint es seinerseits danach mit Kant auf „synthetische" Urtheile abgezweckt und Wolffs vermeintlich synthetische Sätze a priori nur für Sophisticationen und Erschleichungen angesehen zu haben. Wirklich wird der Unsinn Wolffs, erstens „das Seiende aus Essenz und Existenz zusammenzusetzen" und zweitens, doch aus blossen Begriffen das Sein herauszuklauben, in fast kantischer Weise und sogar mit gelegentlicher Berufung auf Kant, gebrandmarkt[2]). „Hätte

---

wird wegen des „Missbrauchs, den sie vom Platonismus macht" getadelt (a. a. O. S. 79, Anm.). Der „Mystik" mit ihrer intellektualen Anschauung weicht er überall geflissentlich aus, um zwischen ihr und dem „Empirismus" die „richtige Mitte" zu suchen (a. a. O. S. 35—41, 44 f., 54—57). Vgl. o. S. 32, Anm. 2.

[1]) Vgl. Einl. § 122, Anm. der 2. Ausgabe (W. W. I, 187): „In jedem Falle dürfen die ontologischen Versuche des Aristoteles durchaus nicht als unnütze Subtilitäten verachtet werden".

[2]) Einl. § 30 Anm.; § 39 Anm.; Metaph. § 71; § 128 (W. W. III, 387): „wie wenig die blosse Logik über metaphysische Schwierigkeiten vermag". — Vgl. dazu vor Allem Kant's einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (W. W. I, 171 ff., dort u. A. S. 173: „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges"); und in der Kr. d. r. V. den Abschnitt „von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes" (W. W. II, 462 ff.). Kant würde den Herbart'schen Beweis für seine „Realen" für ebenso „unmöglich" gehalten haben, wie den scholastisch-descartes'schen für das „ens realissimum".

Kant nichts weiter geschrieben, als den einzigen Satz: hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche, so würde man schon hieraus erkennen, dass er ausserhalb des alten Vorurtheils stand, nach welchem die Möglichkeit, mit ihrem Complemente zusammengefasst, das Wirkliche ausmachen sollte ....; er wusste, dass das Mögliche den Begriff, das Wirkliche aber den Gegenstand und dessen Position bedeute[1]).

Ein nicht parmenideisch angelegter, ein bloss sensualistischer Philosoph würde nun die „absolute Position", die Kant und Herbart als das Charakteristicum des Wirklichen gegenüber dem Möglichen, dem Begriffe, bezeichnen, in demjenigen „Gegenstand" finden, der sich in der sinnlichen Warnehmung darbietet; auch Kant betreffen wir auf dieser Bahn[2]). Was Herbart hindert, den sinnlich warnehmbaren Objecten diese absolute Position zuzugestehen, das sind die „Widersprüche", die sein „strenges Denken"[3]) in ihnen ebenso sieht wie das der Eleaten. Dieses strenge Denken ist in seiner ontologischen Normativität und Autonomie nach Herbart zu zwei Leistungen befähigt: Erstens erkennt es — mit „den besten Denkern"[4]) — dass das sinnlich Gegebene, „die gesammte Sinnenwelt" nur „Schein" oder Erscheinung, nicht „das wahrhaft Seiende" ist; zweitens kann es das Seiende, auf das dieser Schein als das ihm zum Grunde liegende hinweist, von sich aus auferbauen. Es ist interessant, einige Schritte dieses modernen Eleatismus etwas schärfer in's Auge zu fassen.

„Schon der gemeine Verstand" kann die absolute Position nicht da lassen, „wohin sie ursprünglich fällt, nämlich in der Empfindung" (der „Materie des Gegebenen");

---

[1]) Kant, Kr. d. r. V., a. a. O. S. 467; Herbart, Metaph. § 32 (W. W. III, 117 f.).

[2]) Vgl. z. B. W. W. I, 172; II, 193; 301: „Was mit einer Warnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich".

[3]) Der Ausdruck aus der Schrift „über die verschiedenen Hauptansichten der Naturphilosophie" (W. W. I, 505).

[4]) Einl. § 3, W. W. I, S. 34 h: (Eleaten).

denn die Empfindungen sind „keine Dinge; nichts Reales“; aber sie bilden „Gruppen, die wir Dinge nennen“. „Sollte die absolute Position ... der unmittelbaren Empfindung“ zukommen: „so müsste es möglich sein, die einzelnen Empfindungen aus ihren Gruppen herauszureissen. Denn so lange sie darin bleiben, stellt keine dar, was an sich ist“[1]).

Diese Reflexionen des „gemeinen Verstandes“ (welche, nebenbei bemerkt, die „absolute Position“ von vornherein so fassen, dass das beabsichtigte Ergebniss herauskommen muss, die also letztlich auf einer petitio principii beruhen)[2]), gehen allmählich in die Bedenken der alten Skeptiker über: „Das Was der Dinge[3]) wird uns durch die Sinne nicht bekannt. Denn: die sämmtlichen in der Warnehmung gegebenen Eigenschaften der Dinge sind relativ; keine einzige gibt dasjenige an, was der Körper für sich selbst[3]) ist“: sie hängen nämlich erstens von dem „Zustande der Sinne“, dem „Medium der Empfindung“ und „der räumlichen Lage“ des perzipirenden Subjects ab; zweitens haben wir mehrere Sinne: „jeder sagt uns auf seine Weise, was die Objecte seien“[3]); und hätten wir noch mehr Sinne, so würde „das nämliche Ding“[3]) für uns noch mehr Eigenschaften bekommen. Drittens: „Ein Körper hat Farbe: aber nicht ohne Licht; er klingt, aber nicht ohne Luft; er ist zerbrechlich, wenn man ..., hart oder weich, wenn man .... schmelzbar, wenn ....“ Ausserdem verträgt sich die Mehrheit der Eigenschaften überhaupt nicht mit „der Einheit des Gegenstandes“[3]). Das Ding soll freilich

---

1) Metaph. § 199. 215 (W. W. IV, 69. 102).

2) Dergleichen petitiones principii haben etwas Typisches; sie wiederholen sich höchst merkwürdig bei allen parmenideisch gearteten Metaphysikern; sie pflegen alle, wie schon J. St. Mill (Logic V, 3. 3. und an den dort citirten Stellen) hervorgehoben und durch Beispiele belegt hat, mit ihren Schlüssen aus vermeintlichen Denknothwendigkeiten so zu verfahren, dass sie mühevoll aus ihren Begriffen evolviren, was sie vorher selbst involvirt hatten (laboriously ... evolving from their ideas of things, what they had first involved in those ideas). Vgl. oben S. 133, Anm. 2.

3) Auch hierin steckt eine petitio principii, wie in „dem, was an sich ist“ des gemeinen Verstandes. Vgl. unten § 18. 22. 25.

bloss als „der Besitzer jener Eigenschaften"[1]) gelten; aber „eben darum nun, weil man es erkennen muss an dem, was es hat, und nicht durch das, was es ist"[1]), sieht sich nach Herbart die Vernunft „gezwungen, zu gestehen, dass das Ding selbst, der Besitzer jener Kennzeichen[1]), unbekannt bleibt"[2]). Fragt man: warum man sich nicht bei den bekannten „Dingen", den empirisch gegebenen, gesetzmässig geknüpften Aggregationen vielseitig bedingter Warnehmungsinhalte[3]), von denen — in schwankendem Gebrauch — die einen als Substrate der übrigen, die dann als ihre Attribute oder Accidenzen gelten, bezeichnet zu werden pflegen, warum man sich dabei nicht beruhigen dürfe, so verweist Herbart einerseits auf den Begriff der absoluten Position, der jede Art der Relation ausschliesse (s. o.); andererseits erfährt man, dass „die zwar räthselhafte, aber dennoch unleugbare Form des Gegebenen, nach welcher die einfachen Empfindungen nicht einzeln, sondern in bestimmten Gruppen angetroffen" werden, auf den Begriff eines „unbekannten Besitzers mehrerer Eigenschaften hintreibe" (wovon freilich der Sensualist, welcher sich belehren lassen möchte, nichts fühlt), dass „aber aus der Forderung, das Ding solle die vielen Merkmale besitzen, sich gar ein Widerspruch entwickelt, der einer Umarbeitung im Denken entgegensieht". Der „Widerspruch" ist dieser: „Das Besitzen oder Haben der Merkmale muss doch am Ende dem Dinge als etwas seiner Natur Eigenthümliches[4]), als eine Bestimmung seines Was[4]), zugeschrieben

[1]) Vgl. vor. S. Anm. 3.

[2]) Einl. § 19 ff.; § 39; 118; vgl. auch W. W. XII, 224.

[3]) Auch Herbart bemerkt einmal (Allg. Pädagogik, W. W. X, 72), dass Sachen — „dem Knaben" — „nichts anderes sind als die gegebenen Complexionen derjenigen Merkmale, die wir in der Abstraction heraussheben und abgesondert betrachten". Und „der Knabe" scheint recht haben zu sollen: denn der Philosoph fügt bedauernd hinzu: „Aber unglücklicherweise ist es Niemandem geläufig, Sachen als Complexionen von Merkmalen zu begreifen". Allerdings, die „Abstraction" hat uns verdorben. Vgl. Locke, a. a. O. II, 23. 14; III, 3. 14. Unten § 22.

[4]) Vgl. vor. S. Anm. 3.

werden. Dieses Besitzen ist ein ebenso vielfaches und ebenso verschiedenes als die Eigenschaften, welche besessen werden. Es ist folglich ebenso wenig als sie fähig zur Antwort zu dienen auf die einfache Frage: was ist[1]) dies Ding? Diese Frage stösst jede Vielheit aus"[2]). So scheitert der Realitätsanspruch des Gegebenen nicht an Widersprüchen, die in ihm selbst lägen, — wie sollten sie auch? — sondern an der Bevorzugung jenes „Unbekannten", zu dem der Ontolog sich hatte „hintreiben" lassen: er scheitert, weil es mit dem „Was", der „Natur" dieses Unbekannten im „Widerspruch"[3]) steht. Das sinnlich Gegebene ist aus diesem Grunde so zu sagen nur halbreal; es ist nur „Erscheinung".

---

[1]) Vgl. S. 137 Anm. 3.

[2]) a. a. O. § 122 (S. 185 f.); vgl. ebenda § 21; § 39 (S. 81): „was oder welcherlei ist dies Eine?" — Ebenda wird — naiv — bemerkt, dass „alles auf die Art der Einheit ankommt, welche gefordert wird" und dass „wo es erlaubt ist, die Einheit einer Summe anzunehmen, da kann diese Summe ein solches und ein anderes enthalten".

[3]) Der Satz des „Widerspruchs" heisst Einl. § 39: „Entgegengesetztes ist nicht einerlei"; .... „mit ihm gleichgeltend ist der Satz der Identität: A = A, eigentlich: A ist nicht gleich non A ...; er ist oft unrichtig so ausgedrückt worden, als ob er sich auf Dinge als solche, wohl gar mit Einmischung von Zeitbedingungen bezöge, „während er bloss Begriffe als solche betrifft". Gleichwohl dürfen Sätze dieser Art nicht, wie es von Kant geschah, „in die Logik" verlegt werden, „wo sie unnütz sind". Man muss sie ontologisch verwerthen. Wolff versuchte es vergeblich, mit ihnen in Demonstrationen vorwärts zu kommen; es blieben für ihn „Tautologien" (vgl. oben S. 135). „Man muss erst die Widersprüche in den gegebenen Erfahrungsbegriffen kennen, um einzusehn, wie wichtig die Forderung ist, dass A = A sein solle". Nicht als ob es unerlaubt wäre, „Unmögliches", „Entgegengesetztes" in Einen Begriff zu bringen: „man muss mit unmöglichen Begriffen" (wie $\sqrt{-1}$) „in der Mathematik zu rechnen, in der Metaphysik richtig zu denken verstehen". Aber (§ 6) „die Auffassung der Welt und unsrer selbst führt manche Begriffe herbei" die keine „Vereinigung unserer Gedanken zulassen"; der Philosophie erwächst die Aufgabe, sie „so zu verändern, wie es durch die besondere Beschaffenheit eines jeden nothwendig gemacht wird". § 39: „Schon die Mehrheit disparater Begriffe kann einen Widerspruch da hervorbringen, wo die Natur der Sache eine strenge Einheit erfordert". (Vgl. vor. Anm.; oben S. 132, Anm. 1).

Dasselbe Ergebniss treiben die von dem Autor adoptirten Bedenken der Eleaten und Platons[1]) gegen die Continuität (in Raum und Zeit) und gegen die Veränderung heraus. Wir beschränken uns auf die letzteren[2]).

„Es ist unmöglich, dass ein Ding zugleich sei und nicht sei“. Diesen Satz räumt Jedermann willig ein“[3]). Aber nicht bloss das „Zugleich“ enthält nach Her-

---

[1]) a. a. O. § 119 ff. 125 f. Metaph. § 227. — Auch Kant fand den Begriff der Veränderung als einer „unaufhörlichen Folge von Sein und Nichtsein“ „anstössig“ und „unbegreiflich“ (Kr. d. r. V., W. W. II, 357; 778), während schon Aristoteles den Eleaten gegenüber fragte: ἀλλοίωσις διὰ τί οὐκ ἂν εἴη; welche Unaufgelegtheit, „die Widersprüche zu erkennen, die darin verborgen liegen“, (und die allerdings — wie man zugeben kann — auf dem Standpunkt aristotelischer Ontologie so gut da sind wie für Herbart) Herbart als „naiv“ bezeichnet. (Einl. § 122 Anm., W. W. I, 187).

[2]) Zu dem Widerspruch, der in der Continuität liegen soll, vgl. die Erinnerungen des Herbartianers Drobisch (Berichte der math. phys. Classe der K. Sächs. Ges. der Wissensch. 1853, S. 155 ff.).

[3]) Der ontologische Identitätssatz des Aristoteles, der an dieser Stelle ziemlich desultorisch wie der Anfang einer Argumentation ex concessis oder wie eine Berufung auf den consensus gentium herauskommt, ist im Grunde auch bei Herbart fundamentales Realprinzip und zwar ist er es mit all den Erweiterungen und Modificationen, zu denen der Philosoph sich für ermächtigt hält. (Vgl. Capesius, die Metaphysik Herbart's S. 71 ff.) Es ist interessant, schon in der eigenen Schule das Bedenken zu vernehmen, worauf sich wohl die absolute Giltigkeit dieser Real-Logik gründe, um so interessanter, als der typische Charakterzug, der den Herbart'schen Uebergriff erklärt, sofort eine neue Gewaltsamkeit platonisirender Art erzeugt, die als typisches Beispiel jener Deductionsweise dienen kann, von der S. 134 die Rede war. Ich denke hier an Th. Waitz. Er bemängelt (Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1849, S. 543 ff.) Herbart's Stellung zu dem Principium identitatis überhaupt: „Was ist im Grunde eine solche Behauptung Anderes als die einer intellektuellen Anschauung ..? .. welches Recht hat man denn noch, das Princip Schellings zu bekämpfen, wenn man sich nicht etwa auf den consensus gentium stützen will, der dem Prinzip widerstreite?“ Er fordert seinerseits eine Ableitung und Rechenschaft: „warum jene Grundsätze“, auf denen auch nach seiner Meinung „jede Garantie für die Richtigkeit des Gedankenfortschrittes überhaupt ihrem letzten Grunde nach beruht“, warum sie „für uns bindend sind“; da es ausser denjenigen „Elementen, aus denen unsere ge-

bart eine „Unmöglichkeit“: das „Nacheinander“ soll sie gleichfalls enthalten, mag man nun an das abwechselnde Sein und Nichtsein im absoluten Sinne oder bloss in Hin-

---

sammte geistige Entwickelung hervorwächst“, dem „sinnlich Gegebenen als solchen“ keine „unmittelbar gewisse Wahrheit“ gebe. Anstatt nun aber auf Grund solcher Ueberzeugung die Legitimation alles dessen, was in der Herbart'schen Anwendung dieser Prinzipien synthetischen Charakter hat und „Gedankenfortschritt“ im Kantischen Sinne darstellt und also einer Begründung allerdings bedürftig ist, in der Natur der Sachen, der Erfahrung des „sinnlich Gegebenen als solchen“ zu finden, sucht er einen „psychologischen Grund“ und sieht ihn — als ob Kant seine Paralogismen der reinen Vernunft nie geschrieben hätte (vgl. Kr. d. r. V., W. W. II, 282 ff.) — „in dem Wesen der Seele selbst“, „keineswegs aber in irgend einer Beschaffenheit des erfahrungsmässigen Stoffes“: „Aus der Einheit der Seele“ folgt, „dass sie keine innere Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten oder Zuständen zugleich in sich fassen kann ..... Ein einziger Vorstellungsact kann keinen zusammengesetzten vielförmigen Inhalt haben (der Sensualist würde vielleicht nach dem Grunde fragen und die conträre Thatsache entgegenhalten) .... „Hierauf beruht der Satz der Identität: A ist A (!). Der Sinn desselben ist deshalb ursprünglich (!) kein anderer als der: jede Vorstellung .... als solche ist einfach und darum im strengen Sinne sich selbst gleich..... Mit aller Schärfe gilt nämlich der Satz der Identität nur von den einfachen Vorstellungen ..... das Viele als solches schliesst für unser Denken einen Widerspruch in sich .... Der Satz des Widerspruchs ist demnach wie der der Identität nur ein anderer, objectiv gefasster Ausdruck eines und desselben psychologischen Gesetzes: nur deshalb, weil wir Vieles nicht durch Einen Vorstellungsact denken können, ist Verschiedenes nicht Eins; und nur deshalb, weil wir durch Einen Vorstellungsact nur Eins denken können, ist jedes Vorgestellte sich selbst gleich (!) Vgl. S. 132, Anm. 1. — Diese Evolutionen des deductionssüchtigen, scholastischen Scharfsinns erinnern doch ganz an Chr. Wolff und seine Schüler. Sie erinnern auch an Kant's transcendentalphilosophische Verknüpfung seiner Axiome, Anticipationen u. s. w. mit der synthetischen Einheit der Apperception, von der oben S. 71 f. die Rede war, und an die im Text sogleich wiederum erinnert wird. Sie erinnern aber auch an Fichte's convulsivisches Bemühen, den Satz $A = A$, den „jeder zugibt“, aus der ursprünglichen Selbstsetzung des Ich (vgl. § 15) herzuleiten. Und will Jemand das Typische, das in all solchem Gebahren liegt, in noch breiterer Ausdehnung dargestellt sehen, so kann er etwa noch bei Herbert Spencer First Principles, Part II, ch. 6) den Versuch vergleichen, das Gesetz von

sicht auf eine „Qualität“ denken. Wir sehen hier von dem absoluten Werden und Vergehen ab[1]) und halten uns bloss an „den Wechsel der Qualität“, die Veränderung im eigentlichen Sinne.

Herbart: „Das Ding soll beharren im Sein[2]); aber es soll bald ein solches, bald ein anderes sein. Dem Scheine nach hält die Zeitbestimmung das Entgegengesetzte auseinander; und wenn das Ding bloss am Sein genug hätte, ohne irgend Etwas zu sein[2]), so wäre hiermit der Widerspruch vermieden. Aber das Sein ist gar keine Bestimmung des Dinges, sondern bloss der Art, wie wir es setzen. Hat es also eine gewisse Qualität nur zuweilen, mit Unterbrechungen und in den Zwischenzeiten eine andere: so ist ein und dasselbe Ding höchstens in den Perioden vorhanden, worin es sich selbst gleich ist. Die Zwischenzeiten füllt ein anderes Ding aus, das an seine Stelle tritt“. Kurz: „die Zeitbestimmung ist ganz unnütz, um den Widerspruch abzuwehren“.

So kann die Herbart'sche Vernunft, da sie sich nun einmal zu einem „Dinge“ „hingetrieben“ findet, dessen Begriff die sinnlichen Aggregate, die wir „Dinge“ nennen, mit ihren theils permanenten, theils variabeln Inhalten nicht entsprechen wollen, das sinnliche Gegebene nur für „Erscheinung“ halten: ebenso wie Parmenides und Demokrit, wie Platon und Kant.

Kants „reine Vernunft“ nun freilich — da sie die Vernunft des Kritikers der reinen Vernunft war — fühlte sich nicht berechtigt über das, was da erscheint, von sich aus Bestimmungen zu treffen. Sie hatte „transcendentalphilosophische“ Gründe, zu wissen, dass ihre theoretischen Macht-

---

der Erhaltung der Kraft (persistence of force), „the ultimate truth, which can be .... derived from no other“, worauf „all reasoned-out conclusions whatever must rest“, „the sole truth which transcends experience by underlying it“ (§ 59, 62) aus der „persistence of consciousness“ — soll man sagen psychologisch oder transcendental? — zu deduciren und absolut gültig zu machen.

[1]) Vgl. Kant's Analogien, S. 134. [2]) Vgl. S. 137 Anm. 3.

befugnisse nur auf die „Erfahrung", das sinnlich Warnehmbare, die Natur eingeschränkt seien[1]). Nur ihr schrieb der Verstand Gesetze (a priori) vor, „die er aus sich selbst schöpft"[2]). „Die transcendentale Analytik hat dieses wichtige Resultat: dass der Verstand a priori niemals mehr leisten könne als die Form einer möglichen Erfahrung zu anticipiren und dass er die Schranke der Sinnlichkeit niemals übersteigen kann. Seine Grundsätze sind bloss Principien der Exposition der Erscheinungen und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doctrin zu geben, muss dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen"[3]). Das Feld der absoluten Ontologie, auf dem die Wolfianer Blumen und Früchte pflückten, ist für Kant eine Wüste; und ein Ontolog dieser Schule dem künstlichen Manne vergleichbar, der aus Sand einen Strick drehen kann[4]).

Weder Fichte, Schelling und Hegel noch Herbart haben diese Einschränkung der ontologischen Souveränetät des Geistes ertragen mögen; beide Richtungen fielen auf den Standpunkt des absoluten Wissens der Vernunft zurück. Jene übrigens von ihren Principien aus mit mehr Recht als dieser. Sie setzten sich über die kritischen Schranken principiell fort; alles Sein ist nichts weiter für sie, als — um den kühnen Ausdruck Schellings zu gebrauchen[5]) — „eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz". Wenn Kant einst seinen rationalistisch-ontologischen Anläufen den kritischen Scrupel entgegengehalten hatte, wie unsere „Intellectual-Vorstellungen", wie „die Axiomata der reinen Vernunft" mit den „Gegenständen" übereinstimmen könnten, „ohne von der Erfahrung Hülfe zu entlehnen", da letztere, die Gegenstände, doch

---

1) Vgl. Kant's Analogien, S. 182 ff. 2) Oben S. 72 Anm. 2.
3) Kr. d. r. V. a. a. O. S. 204.
4) Kritik Eberhard's, a. a. O. I, 406 ff.
5) W. W. I[4], S. 77.

durch jene nicht „hervorgebracht werden“ [1]): so fiel solcher Scrupel natürlich auf einem Boden weg, wo allerdings die Fülle der Dinge, alles objective Sein aus den Actionen oder dialektischen Evolutionen des Intellects hervorbricht, wo das Sein mit dem Denken coincidirt, wo die von Kant so sorgfältig gehütete Grenze [2]) zwischen (sinnlich receptiver) menschlicher und (schöpferischer, „vollkommen intellectualer“) göttlicher „Anschauung“ in prometheischem Selbstbewusstsein und in neuplatonisch-romantischer Ueberschwänglichkeit von vornherein niedergerissen war [3]).

Wie aber Herbart, den nüchterner Verstand wie christliche Frömmigkeit vor solchen Gewaltstreichen der rasend gewordenen „Vernunft“ bewahrten, von dem halbpositivistischen Standpunkte Kants auf den platonisch-wolffischen der absoluten Souveränetät der speculativen Vernunft zurückfallen konnte, wie er die so einfachen Fragen, 1) ob und 2) wie Urtheile über Thatsachen aus blossem Denken möglich sind — von denen Kant sich doch wenigstens die zweite hatte schwer genug auf's Herz fallen lassen [4]), wenn er auch schliesslich eine Antwort darauf gab, die Herbart's Scharfsinn selbst als eine petitio principii brandmarken konnte — wie er nun aber selbst diese Fragen sorglos ganz bei Seite setzen, und wie er die Nichtidentität von „Denken“ und „Sein“, von „Begriff“ und „Gegenstand“ behaupten und doch fortwährend das thatsächlich gegebene

---

1) An Herz, a. a. O. XI, 26.

2) Vgl. Inauguraldissertation vom Jahre 1770, §§ 10. 25 (Divinus intuitus, qui objectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis).

3) „Wüsst' nicht, wie mir vor der Welt sollt' grausen, da ich sie kenne von innen und aussen .... Steckt zwar ein Riesengeist darinnen .... Im zwerghaften Menschenkind der Riesengeist sich selber find't ... (Schelling's Glaubenskenntniss Heinz Widerporstens. [Aus Schelling's Leben und Briefen I, 282 ff.]; vgl. auch seine Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“, W. W. I[1], 149 ff.); andererseits oben S. 118, Anm. 4.

4) Vgl. Proll. § 4; oben S. 16 Anm. 1; Kant's Analogien S. 133. 207; Capesius a. a. O. S. 65.

Sein mit dem Denken meistern und ein sogenanntes wahres Sein von sich aus construiren konnte, das würde wunderbar scheinen, wenn man nicht auch sonst die dämonische Macht welthistorischer Irrthümer zu beobachten Gelegenheit hätte. Dass Herbart bei allem prätendirten Kantianismus[1]) im Wesentlichen doch wieder an den Dogmatismus der vorkantischen Periode angeknüpft hat: dessen hat er schliesslich selbst kein Hehl gehabt; seine Aeusserungen hierüber sind instructiv sowohl durch das, was sie an Kant, wie durch das, was sie an ihm selbst blossstellen. „Den Idealismus“ Kant's, Fichte's und Schelling's betrachtet er im Grunde und bezeichnet er auch geradezu als „ein misslungenes Experiment“; er ist ihm „nur eine Episode in der Geschichte der Philosophie“; „der eigentliche Denker“ müsse nun den „Hauptfaden des Epos“ (der Metaphysik) wieder aufnehmen „und gemäss seiner ursprünglichen Bestimmung weiter spinnen“[2]). Wer der Kant'schen Beschränkung unserer „Formen“ des Denkens und der Anschauung auf das „menschliche Erkenntnissvermögen“ zustimme und damit die Möglichkeit offen lasse, dass „andere Vernunftwesen wohl eine andere Einrichtung ihres Denkens haben könnten“, der „verfahre consequent, wenn er die Schlüsse von der Erscheinung auf das Reale für ein blosses Ereigniss in unserm Erkenntnissvermögen halte“. Die Formen des Denkens haben aber — so lehrt er seinerseits — eine „innere und unabänderliche Nothwendigkeit“. Wem diese „klar“ sei, der müsse „richtigen Schlüssen“, von „festbestimmten Grundbegriffen“ aus, der müsse „regelmässig“ und „nothwendig fortschreitendem Denken vertrauen“[3]). Herbart ist entschlossen, sich vertrauensvoll von solchem Denken zu ontologischen Aussagen über das bis dahin unbekannte „Reale“, was hinter der Erscheinung liegt, leiten zu lassen.

---

[1]) Vgl. Kant's Analogien, S. 277, Anm. 1; ferner W. W. XII, 376; III, 64; VI, 276. [2]) Metaph. § 117 (W. W. III, 341; vgl. I, 190 f., 214, 222 f.)

[3]) Psychologie als Wissenschaft (W. W. V, 201 f.) Einl. (W. W. I, 29. 34 ff.).

Er kann es übrigens von dem Punkte aus, zu dem wir ihn geführt haben, wie wir meinen, mit Ruhe. Die Arbeit ist mit der kritisch-skeptischen Vorbereitung schon im Wesentlichen gethan. Alles Folgende ist auch wirklich nur darauf gerichtet, die petitiones principii weiter auszuwickeln, die in den vorbereitenden Reflexionen enthalten liegen.

Der nächste Schritt besteht in der Wiederholung und näheren Determination des schon von Kant vorgetragenen Gedankens, dass der „Schein“ der Erfahrungswelt als solcher ein „Sein“ voraussetze, dass das Gegebene nicht „erscheinen“ könnte, wenn das Reale nicht wäre, das in ihm „erscheint“ (was nur eine logische Analyse oder tautologische Transformation des einmal eingeführten Begriffs der Erscheinung selbst ist)[1]). Es ist aber auch kein Wunder, wie das „reine Sein“ der „Realen“ dem fortschreitenden Denken näher charakterisirt erscheint. Es ist kein Wunder, dass sie als all der Eigenschaften entkleidet herauskommen, die an den Objecten der Sinnenwelt als widerspruchsvoll bezeichnet waren; dass sie ohne alle „Negation“ und „Relation“ sind, von schlechthin einfacher, durch keine inneren Gegensätze bestimmbarer Qualität, unveränderlich u. s. w., kurz ganz eleatisch[2]). Wir können davon absehen, die Operationen des „reinen Denkens“, welche zu diesen Resultaten führen, in's Detail zu verfolgen[3]). Auch überheben wir uns der Prüfung, ob selbst, wenn wir die Herbart'schen Prinzipien und Ausgänge zugeben, das erreichte „reine Sein“ nun wirklich — auch nur im Sinne des Ontologen selbst — widerspruchsfrei sei[4]). —

---

1) a. a. O.; Metaphysik § 47; 199 (W. W. IV, 69 f.): „Wieviel Schein, so viel Hindeutung auf's Sein“. Vgl. Kant's Analogien, S. 272; 329, Anm. 318.

2) Vgl. Einl. § 133 ff.; Metaph. § 205 ff. (W. W. I, 218 ff.; IV, 81 ff.).

3) Vgl. Drobisch, Ueber die Wandlungen der Begriffe des Idealismus und Realismus und die idealistische Seite der Herbart'schen Metaphysik, Zeitschr. für exacte Philos. V, 139 ff.

4) Vgl. Trendelenburg, Histor. Beiträge zur Philosophie 1855; II, 334 ff. Hier wird die These ausgeführt: „Wären die Widersprüche da, welche Herbart angibt, so sind sie von ihm nicht gelöst“.

„Noch viel wirksamer als im speculativen Gebiet hat sich die platonische Ueberzeugung von der ursprünglichen, normativen, absolut verbindlichen Kraft des menschlichen Geistes auf praktischem Boden erwiesen. Wir finden sie bei Cicero so gut wie beim Apostel Paulus[1]). Kants Lehre von der Autonomie der praktischen Vernunft ist — abgesehen von dem ganz eigenthümlichen und neuen Gedanken, dass die blosse gesetzgebende Form der Maximen allein der moralische Bestimmungsgrund des Willens sei[2]),

---

Einen vermeintlich ganz neuen ontologischen Apriorismus hat mit abstossend souveränem Selbstbewusstsein in den letzten Jahren Eugen Dühring zum Vortrag gebracht; vgl. Kant's Analogien S. 299, Anm. 128; S. 128, 140. Es verlohnt sich nicht, hier näher darauf einzugehen; der Standpunkt hat erst kürzlich eine bei aller Masslosigkeit des Tons in der Sache nicht unzutreffende Abfertigung erfahren durch die Schrift des Socialisten Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 1878. Die subjective und historische Bedingtheit vieler von Dühring als apriorische, ewige Wahrheiten verkündeten Lehren wird von dem Kritiker richtig in's Licht gestellt. Und das Anziehendste an diesem ganz im Sinne des Empirismus gehaltenen Nachweise ist, dass man noch deutlich den Weg verfolgen kann, auf dem sich diese Auffassungsweise aus der Hegel'schen, von der die geistige Entwickelung des Kritikers selbst sichtlich ausgegangen ist, allmählich herausgearbeitet hat; doch davon unten noch ein Weiteres (S. 164 f. Anm.). S. 17 heisst es bei Engels: „Dühring construirt die wirkliche Welt aus den Gedanken, aus irgendwo vor der Welt von Ewigkeit bestehenden Schematen, Schemen oder Kategorien ganz wie — ein Hegel". Wir könnten mit Rücksicht auf das oben S. 128 ff. Mitgetheilte noch treffender fortfahren: „oder wie ein Herbart und Lotze". Vgl. noch besonders a. a. O. S. 16 ff., 64 ff., 74, 76, 126, 193.

[1]) Vgl. z. B. Cic. pro Milone. 4, 10: ... non scripta, sed nata lex quam non didicimus .... verum ex natura ipsa ... hausimus .... ad quam non docti sed facti, non instituti, sed imbuti sumus .... Tusc. III, 1. 2: .... naturae lumen ... ingeniis nostris semina innata virtutum, Fin. II, 14. 45: Honestum .... non tam definitione .... intelligi potest, quam communi judicio et optimi cujusque studiis atque factis. Tusc. I. 13. 30: ... omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est. — St. Pauli ep. ad Rom. 2, 14 f.: .... ἔθνη .... ἑαυτοῖς εἰσι νόμος .... τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις.

[2]) Kr. d. pr. V. § 5 f.

— nur eine schulsprachliche Formulirung des alten sokratisch-platonischen Dogmas; er konnte es am Ende aus dem alten preussischen Katechismus aufgreifen, den er, nach einer Bemerkung Borowski's[1]), noch der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zu Grunde legte.

Wie Plato vorzüglich und an erster Stelle durch ethische Betrachtungen vom Empirismus abgetrieben wurde, so hat seitdem fortdauernd die Ethik als eine Sphäre gegolten, welche am allerwenigsten eine empiristische, bloss „genealogische“ Behandlung zulassen würde. Selbst Locke war der Meinung, dass die moralischen Wahrheiten „angeboren“ nun zwar nicht seien, aber sich doch „demonstriren“ liessen, wie nur irgend ein mathematischer Lehrsatz. Und auch heute noch kann man die Ueberzeugung von der inneren (apriorischen) Selbstgewissheit und objectiv gültigen, und allverbindlichen Nothwendigkeit der traditionellen ethischen Normen geradezu als einen der Hauptbestandtheile der Common-sense-Philosophie bezeichnen. Es ist das mehr oder weniger bewusste Gemeingut der weitaus grössten Mehrzahl der Gebildeten, dass die Begriffe der Pflicht und des Rechts unauslöschlich uns von der „Natur“ (oder von „Gott“) in's Herz eingegraben seien; dass jedem, der nicht durch schlechte Gewöhnung ganz verderbt sei[2]), es eine innere Stimme mit ursprünglicher Kraft immer wieder einmal sage, was gut sei und was schlecht, was erlaubt und was nicht. Es frappirt daher auch gar nicht, wenn gelegentlich Schriftsteller, welche die platonische Forderung einer „reinen“ Ideen-Dialektik auf theoretischem Boden prinzipiell und ohne Rest verwerfen, dieselbe in moralischen Fragen völlig zulässig finden[3]).

---

[1]) Darstellung des Lebens und Charakters Kant's, 1804, S. 172.

[2]) Vgl. Cic. Tusc. a. a. O.

[3]) Als Beispiel zu dieser Stellung des common-sense kann vielleicht folgender Passus aus einer von der philosophischen Facultät der Universität Göttingen gekrönten Preisschrift gelten (H. Oldenberg, de Platonis arte dialectica, 1873, p. 62): Cum fons, ex quo dialectica notiones suas haurit, non sit accurata naturae observatio, sed interna animi con-

Uebrigens hat das moralische Apriori so gut wie das erkenntnisstheoretische verschiedene Formen der Darstellung und Ableitung erlebt. Noch jetzt liegt es dem Einen in dem, was er mit Kant die Vernunft nennt, dem Andern im stoisch oder ciceronianisch oder christlich gefärbten Gewissen[1]) oder in einer inneren Stimme der „Natur“ oder „Gottes“, die bei Einigen auch wieder etwas von Sokrates' „Daimonion“ an sich hat; ein Dritter mischt die Grundgedanken des teleologischen Eudaemonismus des Aristoteles hinein; ein Vierter hält es mehr mit einer soll ich sagen mystischen, poetischen oder romantischen Gefühlsursprünglichkeit (des „Herzens“, des moralischen „Instincts“ u. s. w.): Bei den Meisten spielt es in allen diesen Farben[2]).

---

scientia, apparet, ibi tantum dialecticam methodum aliquid proficere posse, ubi quae sunt explicanda jam in humano animo latent: quod cum non eveniat in naturalium rerum scientia, optime contingit in morali disciplina .... hic ..... de constantibus normis agitur, quas hominum judicium in eis quae probanda sunt et eis quae improbanda sequitur: ideae igitur sunt describendae omnes perfectionis numeros continentes, ad quas refertur judicium moralem actionum et voluntatum dignitatem aestimans .... Ut perveniatur igitur ad cognitionem moralium illarum notionum virtutum bonorumque .... audiendum est conscientiae judicium .... Atque id Platonem summa arte assecutum esse quis neget, ut conscientiae judicium ... sincerum excitaretur, vel, ubi erroribus id depravatum est, ut adnecteretur disquisitio ad ea quae veri vestigia conservarunt.

1) Vgl. den Artikel von Schenkel in Herzogs theol. Realencyclopädie V, 129 ff. M. Kähler, Das Gewissen, Halle 1878.

2) Um auch hierfür ein typisches Beispiel zu geben, citire ich einen Popularschriftsteller, der in den Kreisen philosophischer Halbbildung eine weitverbreitete Achtung genossen hat und aus vielen Gründen als ein echter und rechter Vertreter des moralischen Common-sense gelten kann; ich meine den kürzlich verstorbenen Professor Johannes Huber. In seiner Broschüre, die ethische Frage, München 1875, behandelt er S. 25 ff. auch das Thema, ob es „ein allgemeines (er meint ein allgemein gültiges, allverbindliches und in jedem Menschen von Natur vorhandenes) Sittengesetz gebe“. Um unnütze Weitläufigkeiten zu vermeiden, hebe ich nur die Hauptstichworte heraus; übrigens zeigt sich an ihnen am frappantesten, was für unsere Zwecke gerade am bedeutsamsten ist, nicht bloss die Macht der Gedankentradition überhaupt, sondern auch

15. Viertens: Das Spontaneitäts-Motiv. Aristoteles, Descartes, Kant, Fichte, Hegel u. A.

Für die Fortwirkung der platonischen Spontaneitäts-Lehre auf praktischem Gebiete besondere Beispiele beizubringen, dürfte noch weniger nöthig sein als es erforderlich schien, die Nachdauer des sokratisch-platonischen Moralitäts-Apriorismus ausführlicher zu belegen. Es ist in der Geschichte wie in der Gegenwart eine mindestens ebenso breitgelagerte Ueberzeugung, dass der „Wille" des Men-

---

der Sprache, die dabei für uns „dichtet und denkt": .... „Bethätigung seiner Vernunft" ..... „gerade so wie die logischen Gesetze" .... die dem vernünftigen Menschen angeborenen Ziele .... Und wenn der Genuss des Lebens in dem Anstreben der einem Wesen natürlichen Ziele und Zwecke und das Glück in der Erreichung derselben besteht, so ist es klar, dass ..... warum sollte dem Menschen nicht auch aus dem unmittelbaren Selbstgefühl seiner vernünftigen und moralischen Natur ein instinctives Wissen um das Gute und (26) Böse entspringen? ..... anfänglich ein noch latentes und unentwickeltes .... das schnelle Verständniss und der unwillkürliche Beifall, die auch ein naives Bewusstsein moralischen Regeln und Handlungen entgegenbringt, zeigen, dass in demselben etwas vorhanden sein muss, was zur Zustimmung zwingt (27) .... die instinctive Unmittelbarkeit der menschlichen Natur ..... ursprüngliches und sicheres Gewissen .... instinctives Selbstgefühl der moralischen Natur (28) ..... sofern es zum Wesensbestand der menschlichen Seele gehört .... dem Keime nach in irgendwelchen Spuren überall (29). — Von den Gegnern heisst es: .... „Man hat sich auf den Widerspruch moralischer und rechtlicher Satzungen und Gewohnheiten in verschiedenen Zeitaltern und bei verschiedenen Völkern berufen, um zu erweisen, dass es ... nur particulare und relative Regeln für das Wollen und Handeln gebe" (25) .... der Sensualist „würde das Gewissen als ein Product der Erziehung und Bildung ..... erklären müssen (28)". — Diese Charakteristik würde der Sensualist selbst wohl in Beziehung auf die „Berufung" und „Erklärung" für richtig halten (vgl. z. B. G. Th. Fechner, Das höchste Gut, 1846, S. 55 ff.); in Beziehung auf das „Erweisen" und seinen Inhalt aber würde er gewiss differenter Meinung sein. Selbst wenn es factisch „nur particulare und relative Regeln" gäbe, würde die prinzipielle Unmöglichkeit der Idee einer allverbindlichen — und doch nicht ursprünglichen — Moral damit noch nicht „erwiesen" sein.

schen[1]) zu Handlungen befähigt ist, die von aussen unbeeinflusst, absolut spontan, schöpferisch und „frei“ sind, wie dass seine „Vernunft“ „autonom“ dem Willen absolut verbindliche, ewig gültige Gesetze vorschreibt[2]).

Aber besonderer Aufmerksamkeit werth scheint es, wie der platonische Spontaneitäts- und Activitäts-Gedanke sich auf theoretischem Boden weiter entwickelt hat. Wie Platon den Urtheils- und Schlussact als ein Anderes dem „Leiden“ der sinnlichen Wahrnehmung (und ihren psycho-

1) Daneben hat von jeher die Neigung bestanden, diese praktische Spontaneität auf alle Lebensäusserungen, bis in die niedrigsten Stufen hinab, auszudehnen. Vgl. u. A. Aristot.: Phys. Θ, 2 252^{b}22: *Τὸ ἔμψυχον αὐτό φαμεν ἑαυτὸ κινεῖν.* Kant, Träume eines Geistersehers (W. W. VII, 45 Anm.): „Alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen ..... diejenigen Naturen, die selbstthätig und aus ihrer innern Kraft wirksam den Grund des Lebens enthalten ..... deren eigene Willkür sich von selber zu bestimmen und zu verändern vermögend ist ..... (Vgl. Metaph. Anfangsgründe der Naturw., W. W. V, 408). — Huxley, a. a. O. S. 73: „Spontaneität der Thätigkeit ... bildet eine so gewaltige Unterscheidung zwischen den lebenden Körpern und den nicht lebenden, dass sie eine letzte Thatsache ist ... (vgl. aber ebenda S. 134). Kant's Analogien, S. 308 Anm. 213. — Dies nämlich ist jedenfalls „Thatsache“, dass es Wesen (animalia) gibt, welche bei Gelegenheit gewisser Gefühle gegenwärtiger Unlust und erwarteter Lust vermittelst derjenigen materiellen Gebilde, die wir ihre Körper nennen, Bewegungen in's Spiel setzen, welche, wie alle einmal angefangenen Bewegungen, danach noch weitere Erfolge in der räumlichen Welt hervorbringen; man pflegt Vorgänge, Bewegungen dieser Art als „Handlungen“ zu bezeichnen. Vgl. S. 47, Anm. 5.

2) Am interessantesten würde es an dieser Stelle sein, den mystisch-romantischen Tiefsinn der Kantisch-Schelling'schen und danach auch Schopenhauer'schen Lehre von der „intelligiblen“ Freiheit und dem „intelligiblen“ Charakter aus jenen vergleichsweis harmlosen Wendungen hervortreten zu lassen, mit denen Platon in dem Mythos von der Seelenwanderung den Seelen durch den Propheten der Lachesis die schwere Verantwortlichkeit der Neuwahl eines Lebensloses vorhalten lässt: *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε· αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.* (Rep. X, 617 E. Vgl. Phaedrus 248 C ff. Legg. 904 B f. Schopenhauer, Welt als Wille § 53: .... „Der Dämon, der ihn leitet und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat — wie Platon spricht — sein intelligibler Charakter — wie Kant sich ausdrückt“). Doch muss es mit diesem Hinweis hier sein Bewenden haben.

mechanischen Folgen) gegenüber stellt, ohne aber jenen „Act“ mit dem der Passivität entsprechenden conträren Terminus ausdrücklich zu bezeichnen, so stellt auch Aristoteles, die Vernunft selbst nach dieser Anweisung zerlegend, dem auf naturgesetzlichem Wege vermittelst des Gedächtnisses sich absetzenden (vergänglichen) Intellectus patiens — den er als solchen nennt[1]) — zwar einen Intellekt gegenüber, dem er durch didaktische Analogien und durch Beschreibung den Charakter der Activität deutlich genug vindizirt, ohne doch aber selbst den Gegensatz terminologisch zu vollenden[2]); man hat bei beiden Philosophen den Eindruck, dass ein neues Aperçü, noch nicht zu völliger Bestimmtheit abgeklärt, mit einem gewissen Zögern sich Bahn zu brechen erst gerade beginnt; von einer dogmatischen Verhärtung sind wir jedenfalls weit entfernt. Wie überall, so sagt etwa Aristoteles, Stoff und blosse Potenz von der wirkenden Ursache[3]) unterschieden ist, wie sich z. B. das Material zur künstlerischen Ausgestaltung verhält, so muss es auch in der Seele diese Unterschiede geben[4]); es gibt also einerseits einen Intellekt, der solches ist dadurch, dass er alles wird, der andere aber dadurch, dass er alles macht, wie das Licht[5]); denn auch das Licht macht gewissermassen die potenziell schon vorhandenen Farben actuell. Dieser Intellekt ist immateriell, der Einwirkung von aussen enthoben, seinem Wesen nach actuell. Er ist auch in seiner reinen Wesenheit unsterblich, ewig[6]).

Es ist nicht wunderbar, dass wir später diese Lehre

[1]) *παθητικὸς νοῦς* (de an. III, 5; 430ª 24).

[2]) Der *νοῦς ποιητικός*, Intellectus agens ist bekanntlich erst ein Ausdruck der Commentatoren und Paraphrasten.

[3]) *τὸ αἴτιον καὶ ποιητικὸν τῷ ποιεῖν πάντα* (a. a. O. 12).

[4]) *ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς* (13 f.); wegen des „*ἀνάγκη*“ vgl. oben § 13 f. S. 115 ff.

[5]) *ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς* (a. a. O. 15).

[6]) *οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ* .... (17 f.; 22); *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον* ..... (22 f.).

mit voller dogmatischer Schärfe so wieder antreffen, dass der „Intellectus agens" als das spezifische Charakteristicum, durch welches sich der Mensch vom Thiere unterscheidet, gedacht wird; dass gegenüber dem in bloss leidentlichen Zuständen, in Empfindungen, Erinnerungen, Ideenassoziationen dahinlebenden Thiere es als Eigenthümlichkeit des Menschen bezeichnet wird, von sich aus nicht bloss praktische Handlungen sondern auch theoretische Denkacte spontan in's Spiel setzen zu können. Es genügt für unsere Zwecke, wenn wir, Augustin und die Scholastik[1]) überspringend, sofort auf Descartes kommen.

Mit der grössten Bestimmtheit werden die sinnlichen Warnehmungen und die aus ihnen entstehenden Erinnerungsresiduen, Phantasievorstellungen und Affecte als leidentliche Zustände des unter körperlicher Einwirkung stehenden Geistes gefasst; in seiner reinen, körper- und sinnenfreien Wesenheit ist er ursprüngliche, vernünftige Activität, rein, klar und bestimmt die Wahrheit erkennend; während er im Contact mit der Sinnlichkeit nur verworrene Gedanken hat[2]). Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn

---

1) Es ist übrigens bekannt, dass nicht alle Scholastiker in dieser Frage platonisch dachten.

2) Traité des passions, art. 17: ... nos pensées ... sont ... de deux genres, à savoir: les unes sont les actions de l'âme, les autres sont les passions. Celles que je nomme ses actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme et semblent ne dépendre que d'elle. art. 18: nos volontés sont de deux sortes: car les unes sont des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, ... les autres sont des actions qui se terminent en notre corps. art. 47 .... corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui répugne à notre raison. Die Actionen der Seele werden nicht nur durch Affecte und Leidenschaften, sie werden oft auch durch sinnliche Warnehmungen gehemmt. Epp. I, 103: Facultates imaginandi et sentiendi non pertinent ad animam nisi quatenus illa juncta est corpori. (Vgl. o. S. 64 f.). Princ. philos. IV, 190 ..... affectus, sive animi pathemata, hoc est, ... confusae quaedam cogitationes, quas mens non habet a se sola, sed ab eo quod a corpore .... aliquid patiatur. Nam distinctae cogitationes .... toto genere ab istis affectibus distinguuntur.

man diese durchaus platonisirenden Ueberzeugungen als den Kern und Angelpunkt des ganzen Cartesianismus, als einen Hauptbestandtheil also vor Allem auch derjenigen Philosophie bezeichnet, die noch heute in Frankreich die offiziellen Lehrstühle besitzt.

Aber auch die cartesianische Ausprägung des Spontaneitäts-Motivs hatte ursprünglich noch etwas Halbes und Unfertiges an sich. Zwar werden die der Sinnlichkeit, dem Körper verdankten Zustände des Bewusstseins deutlich genug als passiones bezeichnet; aber im Gegensatz dazu wiederum seine selbsteigenen Ideen nicht ebenso ausdrücklich als seine Thaten, sondern vielmehr als seine Besitzthümer oder als direct vor ihm stehende oder in ihm ruhende Objecte betrachtet[1]): während sogar umgekehrt Empfindungsinhalte und besonders Phantasievorstellungen als seine Producte, wenn freilich auch nur als solche, die auf Grund äusserer Veranlassungen und Reize erzeugt werden, sich bezeichnet finden[2]).

Die cartesianische Warnehmungstheorie mit ihren körperlichen, äusseren „Reizen" und nachträglichen psy-

---

[1]) l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi (Méd. VI, a. a. O. p. 113; vgl. oben S. 64, Anm. 4; S. 79, Anm. 2). -- Die Descartes'sche Schule war in dieser Hinsicht schon resoluter; die Logik von Port Royal z. B., der Gassendi'schen Behauptung: „Omnis idea ortum ducit a sensibus" gegenüber es unausführbar findend, „Ideen", wie des Seins und Denkens, aus sinnlichen „images" ou par composition ou par ampliation ou par diminution ou par proportion abzuleiten, erklärt das Zugeständniss für nothwendig, que notre âme a la faculté de les former de soi-même. (P. I, ch. 1). Vgl. Kant's Analogien, S. 335, Anm. 364.

[2]) Princ. philos. IV, 197 wird behufs der Erläuterung des Verhältnisses der Sinnesempfindungen zu den sie veranlassenden Nerven- und Gehirnprocessen die Analogie des Lesens herangezogen: scripturam... nullas rerum a se diversarum imaginationes immediate in mente excitare, sed tantummodo diversas intellectiones, quarum deinde occasione anima ipsa variarum rerum imagines in se efformat. Med. VI a. a. O.: en imaginant considère en lui quelque chose de conforme à l'idée qu'il a lui-même formée ou qu'il a reçue par les sens (vgl. Traité des passions art. 20).

chischen „Formationen“ und „Productionen“ hat danach in der Geschichte eine hervorragende Rolle gespielt; wir finden ihre Nachwirkung selbst bei Autoren wie Locke und Condillac; durch occasionalistische, leibnitz-kantische und herbart'sche Vorstellungen[1]) weiter geleitet, modifizirt und verstärkt, lässt sich ihr Einfluss sogar bis in die neueste Psychologie hinein verfolgen, wo sie sich in zum Theil höchst wortreichen Eröffnungen zum Vortrag bringt[2]).

---

[1]) Vgl. in Beziehung auf den Occasionalismus und Leibnitz oben S. 65 ff.; in Beziehung auf Herbart: Lange, Gesch. des Materialismus II, 378 ff.; von Kant wird sogleich oben im Texte die Rede sein (S. 157, Anm. 3 ff.).

[2]) Vgl. u. A. Lotze, Medic. Psychologie, S. 174 ff. (K. Stumpf, Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, S. 93 ff.; 316 ff.); Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft, 1. Theil, 1871, S. 309: Im Gefühl „laste das Aeussere auf die Seele, unterdrücke ihre Thätigkeit“; bei der Empfindung „versetze der von aussen kommende Andrang die Seele in ihr wahres Leben“; es finde ein „freundschaftlicher Verkehr“ statt, „bei welchem die Seele nicht bloss leide, sondern auch thätig sei“ und „ihre Selbständigkeit bewahre“. „Im Verhältniss zum Gefühl kann man sagen, dass die Seele bei der Empfindung schon frei sei. Im Gefühl erweist sich das Sein der Seele in negativer Weise; in der Sinneswarnehmung positiv, schöpferisch, aus Fremdem und Eigenem eine eigenthümliche Einheit gestaltend. Hier ist der Anfang zur Handlung“. Lazarus, Leben der Seele, 2. Aufl., 2. Band, S. 34 ff.: „Die Thätigkeit der Seele bei aller Auffassung der durch Reizung der Sinnesorgane erzeugten Bilder ist weder eine (im alten sensualistischen Sinne) rein passive Receptivität, noch auch ein .... rein actives Thun. Vielmehr besteht auch die einfachste Anschauung aus einem zwiefachen Processe der Seele; der erste ist jener ursprüngliche Eindruck, welchen die Seele „von aussen“ empfängt, der zweite die innere Anschauung dieses Eindrucks; alle äussere Sinnesthätigkeit wird von einer inneren Seelenthätigkeit begleitet“. S. 38: „Als die unmittelbare Folge“ einer Zustandsveränderung „im Centralorgan erscheint ein seinem Wesen nach schlechthin Inneres ....., auf einen einzigen Sinnesnerv und dessen einheitliche Reizung bezogen, eine Empfindung“. S. 39: „Die Zusammenfassung mehrerer verschiedener Empfindungen zur Einheit einer Warnehmung ist ein zweiter psychischer Act“. S. 40: „Die räumliche Gestalt der Dinge ..... ist eine fernere Zuthat der psychischen Auffassung, zu welcher auch die Projection der eigenen Empfindungen nach aussen überhaupt gehört“. (Vgl. ebenda S. 42 f.; 63 Anm.; 91 f.; 116 f.; 177 Anm.). — Eine ähnliche Unterschei-

Bleiben wir in der Entwickelungslinie der allgemeinen Philosophie, so tritt der platonische Gegensatz von sinnlicher Receptivität und geistiger Spontaneität bei den nächsten selbständigeren Fortbildnern der Descartes'schen Philosophie, er tritt sowohl unter dem Gesichtspunkt der Attributenlehre Spinoza's[1]) wie unter dem der Monado-

---

dung, wie sie Theorien und Phantasien dieser Art zwischen der auf „Handlung" gegründeten Empfindung und dem bloss passiven Gefühl machen, wird von andern platonisch und cartesianisch beeinflussten Denkern gegenwärtig — ebenso unkritisch und willkürlich — zwischen dem Begehren und Wollen aufgestellt. So heisst es z. B. — um von Franzosen (vgl. oben S. 73, Anm. 4) hier abzusehen — bei Chr. Sigwart, Der Begriff des Wollens und sein Verhältniss zum Begriff der Ursache, 1879, S. 19: „Das blosse Begehren erscheint als etwas Passives, was dem Subject angethan wird ....; erst wenn Reflexion auf das eigene Selbst dazwischen tritt, das die unwillkürlichen Regungen ... entweder hemmt oder durch eigene Thätigkeit bejaht ....., tritt das Wollen ein. Das Beherrschtsein durch das Begehren ..... erscheint als der rein thierische Zustand .... erst wo dieser unwillkürliche Ablauf durch ..... einen Anfang von Ueberlegung gehemmt war, tritt das Wollen als etwas Actives, mit Bewusstsein aus der Einheit des Subjects (!) Entspringendes ein. Von dem Hunde, der nach einem vorgehaltenen Bissen sofort schnappt, sagen wir nicht, er wolle ihn". (Vgl. Descartes, Traité des passions art. 38 ff.). Uebrigens ist der Autor nicht gemeint, in dieser Hinsicht einen spezifischen Unterschied zwischen Mensch und Thier zu fixiren: „auch im Thiere", z. B. „in der Einheit des Hundebewusstseins", soll nach ihm Reflexion und Wahl „die allgemeine Form des Wollens" erzeugen (S. 11). Vgl. o. S. 151, Anm. 1.

[1]) Ja der Gegensatz verschwindet hier eigentlich ganz. Geht man bloss dem Wortlaut nach, so ist jeder Bewusstseinszustand in gewissem Sinne nach Spinoza „Thätigkeit". Mit deutlicher Spitze gegen Descartes wird dessen Ausdruck perceptio mentis mit conceptus („quem mens format") vertauscht: quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab objecto pati; at conceptus actionem mentis exprimere videtur. (Eth. II, 3.) Natürlich: weder kann der Geist vom Körper, noch aber auch der Körper vom Geist etwas erleiden; da beide una eademque res sind, nur unter verschiedenen Attributen ausgeprägt. Aber dieses agere selbst ist im letzten Grunde doch weiter nichts als ein necessario sequi: eine Art von reallogischem Process, bei dem die Thaten etwa den consecutiven Merkmalen vergleichbar sind, welche bei der mathematischen Deduction aus dem constitutiven Begriffe des Dreiecks oder Kreises hervorquillen.

logie Leibnitzen's[1]) sehr stark in den Hintergrund, um dann aber — es ist hier gleichgültig, durch welchen Uebergangsprocess vermittelt — bei Kant nicht bloss von Neuem kräftig hervorzubrechen, sondern auch eine weitere und höhere Stufe der Entfaltung zu erklimmen.

Schon in der Inauguraldissertation vom Jahre 1770 werden die Anschauungsformen Raum und Zeit, sowie die „reinen Ideen"[2]): Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, Substanz und Causalität zwar auch noch gelegentlich, so zu sagen cartesianisch, als „ursprünglich gegebene", „angeborene" Besitzthümer bezeichnet, daneben aber auch — was bei Descartes nie vorkam — bestimmt und ausdrücklich als Thathandlungen (actiones); übrigens als gesetzmässige Thathandlungen: als solche, die der Geist „bei Gelegenheit" der durch die Sinnlichkeit zugeführten Materialien als Coordinationsmittel in's Spiel setzt; so dass die Angeborenheit dieser Formen auf die in ihnen sich manifestirende Gesetzlichkeit und geistige „Kraft" reducirt wird[3]).

---

[1]) Dans la rigeur métaphysique prenant l'action pour ce qui arrive à la substance spontainement et de son propre fond tout ce qui est proprement une substance ne fait qu'agir (Nouv. Essais, a. a. O. p. 269 a). Die Monaden sind aber „Substanzen"; sie haben keine „Fenster"; in sie kann von aussen nichts hinein; alles kommt aus dem tiefen Schacht ihres Innern. Unter diesem Gesichtspunkt verschwindet auch der Unterschied zwischen recipirten sinnlichen Empfindungen und spontanen, selbstgemachten Verstandesbegriffen. Daher heisst es mit Beziehung auf Descartes' Lehre von den idées innées, qui ne nous sauroient venir des sens (a. a. O. p. 206 b): Je vais encore plus loin conformément au nouveau système; et je crois même que toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fond. Da aber das „neue System" auch dem Princip der „prästabilirten Harmonie" huldigt und nach diesem die Abläufe des inneren Lebens der einzelnen Monaden von Anbeginn auf einander bezogen sind, so kann man schliesslich in dem gesammten Weltlauf doch diejenige Monade jedesmal als „agirend" betrachten, dont la disposition rend raison du changement, en sorte qu'on peut juger que c'est à elle que les autres ont été accommodées en ce point dès le commencement (Syst. nouv. a. a. O. p. 128b). Und was der Finessen mehr sind.

[2]) Vgl. oben S. 8, Anm. 3.

[3]) Nam res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae

In der Kritik der reinen Vernunft sind Raum und Zeit zwar zu Formen der blossen „Receptivität“ (der Sinnlichkeit) herabgesetzt; aber die „produktive Einbildungskraft“, welche doch erst die gegebenen Materialien zu bestimmten Anschauungen innerhalb dieser Formen „synthetisch“ verknüpft, steht ganz unter den Begriffen und Gesetzen, die auf der „Spontaneität“ (des reinen Verstandes) beruhen[1]. In dieser Spontaneität liegt dem Kritiker der entscheidende Unterschied zwischen menschlicher und thierischer Erkenntnissthätigkeit: „Der Mensch ist ein selbstthätiges Wesen, und die Spontaneität meines Denkens macht, dass ich mich Intelligenz nenne“[2]. Neben dem spontanen „Verstande“, der die Quelle der Kategorien und der die „Erfahrung“ beherrschenden obersten Gesetze ist, gibt es ferner nach Kant eine Geisteskraft von noch höherer Spontaneität, die „Vernunft“, die Quelle derjenigen geistigen Gebilde, die er nun in spezialisirter Anwendung mit wiederholter Beziehung auf Platon[3]) „Ideen“ nennt: „Die

---

suae insitam legem coordinante (§ 15, W. W. I, 323). Raum und Zeit können in diesem Sinne auch als „erworben“ bezeichnet werden: non a sensu quidem objectorum ... sed ab ipsa mentis actione ....; sensationes enim excitant hunc mentis actum, neque aliud hic connatum est, nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti conjungit (S. 326). Cum in Metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri ..... attendendo ad ejus actiones occasione experientiae (§ 8, S. 313).

[1]) Vgl. Kant's Analogien 60 f., 179 ff., 184 f., 187, 191 f., 207.

[2]) Kr. d. r. V. W. W. II, 751 Anm.

[3]) „Plato bemerkte sehr wohl, dass unsere Erkenntnisskraft ein weit höheres Bedürfniss fühle, als bloss Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und dass unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwingt, die viel weiter gehen, als dass irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne“ (a. a. O. S. 254). Dass solche „Ideen“ und „Ideale“, mit denen keine Erfahrung „congruirt“ — die darum aber doch auch nur in sehr künstlichem Sinne „Erkenntnisse“ genannt werden können, — auch aus sinnlichen Materialien zu entspringen vermögen, indem, unter dem Zuge leitender Interessen und Bedürfnisse, von der Natur angefangene Reihen zu einem befriedigenden Ende gedacht

Vernunft... als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben, dass, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist und nicht wie der Sinn bloss Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andern Begriffe hervorbringen kann, als die, welche bloss dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen... ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nicht denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass" der Mensch „dadurch weit über Alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht.... Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz..., nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten.... kann, einmal, so fern es" — wie die Thiere — „zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen, zweitens, als zur intelligibeln Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloss in der Vernunft gegründet sind"[1]).

Wie gross auch der Beifall gewesen ist, den diese Kantischen Gedanken im Kreise platonisch gearteter Temperamente erregt haben: das Spontaneitäts-Motiv Platons war damit noch nicht zu seiner äussersten Höhe, man möchte sagen zu idealer Vollendung gebracht. Diese Leistung war demjenigen Schüler Kants aufbehalten, welcher „das Eigenthümliche" des Systems darum besser als die Uebrigen gefunden zu haben sich rühmte, weil er selbstthätig „sich seinen eigenen Weg" bahnend, „von dem individuellen Kant" zu „dem heiligen Geist in ihm" vordrang, dem willenstrotzigen Prediger der Wissenschaftslehre, J. G. Fichte[2]). Kants

---

werden: diesen sensualistischen Gedanken hält, wie man sieht, Kant — wie einst Platon that — von sich fern. Vgl. o. S. 63, A. 7; 154, A. 1.

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, W. W. VIII, 85 f.

[2]) Vgl. Recension des Aenesidemus (W. W. I, 20); J. G. Fichte's Leben und liter. Briefwechsel, 1862, II, 303. 320. — Wenn Platon einst

Lehre von der „transcendentalen Einheit der Apperception“ und von der „transcendentalen Freiheit“, von der „Autonomie“ der auf's „Unbedingte“ gerichteten „Vernunft“, von der „Spontaneität der Vernunft“ und des Verstandes, kurz: alles, was Kant aprioristisch vom Seienden und Seinsollenden vorgetragen hatte, in spinozistischem Systematisationsdrang[1]) kühn zusammengreifend, sieht er „den absoluteersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens“ nicht mit seinem kantianisirenden Vorgänger Reinhold in der Thatsache der Correlation des Vorgestellten und Vorstellenden im Bewusstsein[2]), auch nicht mit Schulze's Aenesidemus im Satz vom Widerspruch, sondern in derjenigen unbeweisbaren „Thathandlung“, „welche allem Bewusstsein zu Grunde liegt und allein es möglich macht“, welche auch dem Satze A = A, der bloss „formal“ ist und das A nur „hypothetisch“ setzt, vorangeht; kurz er sieht ihn in der ursprünglichen, absolutspontanen „Setzung“ des Seins des Ich durch das Ich selbst: „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich“[3]). Es ist bekannt, wie der Philosoph die absolute Spontaneität des Ich oder „Vernunftwillens“ von diesem absoluten Anfang aus durch rhythmisch wechselnde Thesen, Antithesen und Synthesen die ganze Welt, die sinnliche wie die moralische, die Materialien der Erfahrung, wie ihre Formen, das Sein wie das Sein-

---

von der Philosophie seiner Gegner sagte, dass sie unthätig mache und Weichlichen angenehm zu hören sei, die seinige aber mache ἐργαστικούς (vgl. oben S. 47, Anm. 1), so fand Fichte zwischen sich und seinen Gegnern denselben Unterschied.

1) Fichte selbst bemerkt (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, W. W. I, 122): „Der theoretische Theil unserer Wissenschaftslehre ... ist wirklich ... der systematische Spinozismus“.

2) Vgl. unten § 17 f.

3) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, W. W. I, 91, 97 f.

sollen, ohne irgendwo geistig unauflösbare Thatsachen anzuerkennen, rein und frei aus sich hervorbringen lässt. „Die Wissenschaftslehre soll sein eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Nichts ist a posteriori, alles a priori, sonst jämmerliche Halbheit“ [1]).

Aber diese Actionen des Geistes sind nicht launisch, willkürlich, sondern an Gesetze, an die „Gesetze der allgemeinen Logik“, vor Allem an das Princ. identitatis et contradictionis gebunden. Nicht als ob dieselben ihm wie eine fremde Macht, ein von aussen wirkendes Fatum gegenüber stünden; sie sind ihm immanent; sie sind selbst letztlich Ausflüsse und Abdrücke seiner vernünftigen Natur [2]). —

---

1) a. a. O. S. 222; Einl. Vorlesungen in die Wissenschaftslehre, Nachgel. W. W. I, 51; J. H. Loewe, a. a. O. S. 28.

2) Näher tritt die Meinung des Philosophen aus folgenden Citaten hervor: „Wir müssen von irgend einem Satze ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugibt“ (vgl. oben S. 140, Anm. 3)... „Den Satz: A ist A (soviel als A = A) gibt Jeder zu“..... Der Philosoph sucht den Leser von hier aus zu dem Ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre überzuleiten: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein“; die Erörterung selbst soll ergeben, „dass nicht der Satz: A = A den Satz: Ich bin, sondern dass vielmehr der letztere den ersteren begründe“. Analog wird mit dem Princ. contrad. verfahren: „So gewiss das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewissheit des Satzes: — A nicht = A unter den Thatsachen des empirischen Bewusstseins vorkommt: so gewiss wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.... Und so wäre denn auch der zweite Grundsatz alles menschlichen Wissens gefunden“. Aber: wenn auch „die Gesetze, nach denen man jene Thathandlung sich als Grundlage des Wissens schlechterdings denken muss, als bekannt und ausgemacht vorausgesetzt“ werden: sie haben darum nicht etwa die Bedeutung von wissenschaftlichen Grundlagen, sondern von blossen Ausgangspunkten der zuleitenden Reflexion; man könnte, wenn man damit ebenso schnell zum Ziele käme, auch von andern Gesetzen der „allgemeinen Logik“ ausgehen. Sie werden selbst nachher „von dem Grundsatze, dessen Aufstellung bloss unter der Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Cirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Cirkel“ (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, a. a. O. S. 92 ff. 104). — Der Empirist würde vielleicht zu diesem „Cirkel“ anmerken, dass ein Princip, welches nach seiner Meinung weiter nichts ausspricht, als die jedem Gedankenlauf ertheilte Erlaubniss, Identisches (z. B. Termini mit gleichem Begriffsinhalt, Begriffe mit

Es ist für unsere Zwecke werthvoll den Punkt in's Auge zu fassen, wo und die Art, wie die selbstthätigen, schöpferischen Handlungen des Fichteschen Vernunftwillens sich in die Dialektik der Hegelschen Phänomenologie, Logik und Geschichtsphilosophie umgebildet haben. Bei Hegel herrscht ungebrochen die spinozistische Deductionssucht und der Apriorismus des Fichteschen Kanto-Platonismus; ungebrochen auch das alte Spontaneitätsmotiv; wie bei Fichte waltet der gesetzmässige Rhythmus von Thesis, Antithesis, Synthesis. Aber das Princ. id. et contradictionis, das für alle logischen Reflexionen über fertig gegebene Materialien und Thatsachen der unentbehrliche Leitfaden ist, hat auf dem Boden dieser Reallogik, die dem „blossen Reflexionsstandpunkt“ feindlich ist und alle Materialien und Thatsachen aus sich selbst zu gebären den Muth hat, einem gesetzmässigen, gleichsam heraklitischen Veränderungsspiel Raum geben müssen, das nichts in seiner Identität mit sich beharren lässt, sondern es ruhelos „in bacchantischem Taumel“ unablässig in's Gegentheil wirft, um beides demnächst: das Idem und das Contrarium als Momente in einer höheren Einheit — in dem bekannten Hegelschen Doppelsinn — „aufzuheben“. Und an die Stelle der markigen und energischen Termini Fichte's: „Ich“, „That“, „Handlung“, „Freiheit“ treten die bloss dialektischen Evolutionen des unpersönlichen „Begriffs“, welche den grossen platonisch-kantischen Fundamentalunterschied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Passivität der Sinne und Activität des höheren Selbst so zu sagen als „Momente“ in der Monotonie eines Processes aufheben, d. h. verschwinden lassen, der an Spinoza's necessario sequi

---

gleichem Realgehalt) für einander zu substituiren, und das Verbot, Nichtidentisches nicht für einander zu substituiren, soweit die Identität und Nichtidentität jedesmal in Betracht kommen, einer Ableitung weder fähig noch bedürftig, sondern die selbstverständliche Voraussetzung aller Gedankenführung also auch aller Ableitung sei. Vgl. S. 139, Anm. 3 und S. 140, Anm. 3.

erinnert, von platonischer Activitäts-Stimmung eingenommene Naturen aber mit einem gewissen Ekel berührt[1]).

Und doch ist kein Zweifel, dass die innere Dialektik der Sache so zu sagen diesen Fortschritt von dem Fichteschen zum Hegelschen „Idealismus" gleichsam forderte. Nahm „der Geist" nichts mehr von aussen, producirte er andererseits seine „Thathandlungen" nach immanentem „logischen" Gesetz: welche Veranlassung gab es noch, die Antithese von Receptivität und Spontaneität, von Leiden und Thun festzuhalten? was konnte hindern, sie nicht in der höheren Synthesis des blossen Geschehens „aufzuheben", sie nicht in eine Geschichte verfliessen zu lassen, die nicht „pragmatisch" ist, wie die „Wissenschaftslehre", sondern eben „dialektisch"; nicht Drama gleichsam, sondern Epos; epische Geschichte, Naturgeschichte?[2])

Erwägt man freilich weiter, wie diese Naturgeschichte a priori fortwährend der grössten Gewaltsamkeiten und Sophismen bedarf, um das positiv Wirkliche, das Wirkliche der äusseren und inneren Erfahrung als Ergebniss des dialektischen Processes herauszubringen, wie sie immer wieder nach diesem Wirklichen hinblickt und die Evolutionen des Begriffs gleichsam von ihm ziehen lässt[3]), wie — näher

---

1) Vgl. z. B. Lotze's Logik vom Jahre 1843; dort heisst es, nachdem für jede „Methode des Denkens" vorhergehende „reale Erkenntniss der Natur der Sache" gefordert ist, mit unverkennbarer Beziehung auf Hegel (S. 234): „Jede andere dialektische Methode ist eine Methode der Luxuriation, nach welcher die Gedanken wie wildes Fleisch in einem Geschwür ... fortvegetiren und nur äusserlich durch das ausserphilosophische Bewusstsein des Dialektikers gewaltsam dahin gelenkt werden, dass sie einigermassen mit der Beschaffenheit des Gegenstandes übereinstimmen". Vgl. o. S. 159, Anm. 2.

2) Hegel braucht selbst den Ausdruck „geistige Naturgeschichte" (Rechtsphilosophie § 150 Anm.).

3) Vgl. oben Anm. 1. — Wie typisch dieser Charakter ist, lässt sich kaum besser als durch die angesichts der Hegel'schen Philosophie fast prophetische Charakteristik belegen, die Kant einst von dem aprioristischen Metaphysiker entworfen hat (Träume eines Geistersehers, W. W. VII, 87): „Da der Philosoph wohl sahe, dass seine Vernunftgründe einerseits und die wirkliche Erfahrung andererseits wie ein

besehen — an dem ganzen dialektischen Auf und Ab nur so viel und so weit wirkliche Gesetzmässigkeit ist, als mit physischen, psychologischen und historischen Gesetzen coincidirt, so scheint die Hegelsche Naturgeschichte des Geistes in jene „Physiologie" oder „Genealogie" des „menschlichen Verstandes" münden zu müssen, die einst Locke versuchte und Kant — aus Platonismus — so energisch von sich stiess.

In der That werden heut zu Tage Kategorienabfolgen Hegelscher Art, z. B. das Umschlagen in das Gegentheil oder der Quantität in die Qualität (oder auch umgekehrt) oder die Negation der Negation kaum noch zu Weiterem als zu bequemen und leichtbehaltbaren Bezeichnungsweisen wirklich oder vermeintlich gesetzmässiger Natur- und Geschichtsprocesse verwandt; höchstens erhebt sich daneben noch der Anspruch und die Annahme, als sei mit diesen Marken zugleich ein solcher Vorgang in seiner rationalen „Nothwendigkeit" begriffen[1]).

Und mit der Aufhebung des Activitäts-Motivs, wie es Platon angelegt und Descartes und Kant in der begonnenen Richtung weiter entwickelt hatten, hat die Hegel'sche Schule auch den grossen Gegensatz alles platonischen Idealismus, den Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen

---

Paar Parallellinien wohl in's Unendliche neben einander fortlaufen würden..., so ist er mit den übrigen .... übereingekommen .... nicht in der geraden Linie .... sondern mit einem unmerklichen Clinamen ... dadurch, dass sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen .... verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, dass sie gerade hintreffen musste .... dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden". Dieselbe Stelle findet Capesius a. a. O. S. 70 für Hegels Antipoden Herbart anwendbar: natürlich! beide sind nur Antipoden auf demselben globus intellectualis des Platonismus oder Kantianismus, den wir gern aus der Stelle bringen möchten.

[1]) Vgl. z. B. die Schrift von F. Engels, die oben S. 147, Anm. citirt ward, S. 4 ff., 61, 91 ff., 102 ff., 120 ff., 136 ff. — Höchst lehrreich ist hier auch die Art, wie mit den im Text behandelten Kategorien Thun, Leiden, naturnothwendiges Geschehen umgesprungen wird; doch ist es nicht thunlich, an dieser Stelle näher darauf einzugehen; vgl. besonders S. 124, 139, 222 f., 227 f., 242, 245, 256, 260 ff. und folg. Anm.

Thier und Mensch seines spezifischen Charakters immer mehr entkleidet. Es ist daher auch nicht von ungefähr, dass es seit dem Erscheinen der Arbeiten Darwin's einigen Hegelianern ganz leicht geworden ist, die Principien des Meisters der neuen Evolutionstheorie allmählich fast völlig anzuähnlichen[1]).

Gleichzeitig haben aber seit demselben Zeitpunkt die sensualistischen Prinzipien überhaupt wieder soviel Kraft gewonnen, dass sich eine prinzipiell und bewusst antihegelsche Realdialektik und Geschichtsphilosophie zu regen beginnt, die überhaupt nicht mehr in abstracten, logischen Disharmonien oder Begriffen, sondern in ganz concreten, anfangs sogar durchaus sinnlichen und erst schrittweise sich vergeistigenden Bedürfnissen und Interessen der Menschen das treibende Motiv aller historischen Entwickelung erblickt[2]). Hier ist der Ort, wo unsere eigenen Darlegungen später anzuknüpfen haben.

---

[1]) Vgl. z. B., was a. a. O. S. 228 ff. als das Resultat der „kapitalistischen Productionsweise“ beschrieben wird: „Der Darwin'sche Kampf um's Dasein“ tritt „aus der Natur mit potenzirter Wuth in die Gesellschaft“; er tobt „zwischen ganzen Industrien und ganzen Ländern. Der Unterliegende wird schonungslos beseitigt. Der Naturstandpunkt des Thiers erscheint als Gipfelpunkt der menschlichen Entwicklung“; da — „ergreift das Proletariat die Staatsgewalt“ (S. 233); „der Kampf um's Dasein hört auf. Damit erst scheidet der Mensch in gewissem Sinn endgültig aus dem Thierreich ... Die eigene Vergesellschaftung der Menschen .... wird jetzt ihre eigene freie That.... Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewusstsein selbst machen.... Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Nothwendigkeit in das Reich der Freiheit (S. 235 f.).

[2]) Vgl. unter Anderm R. v. Ihering, Der Zweck im Recht, 1877; der schillernde Ausdruck „Zweck“ darf nur nicht irreführen; gemeint ist im Wesentlichen nichts Anderes, als was oben im Texte steht. S. 79: „Wie Person und Vermögen zum Recht, so drängt das Recht zum Staat; die (praktische) Triebkraft des Zwecks, nicht die (logische) des Begriffs erzeugt mit Nothwendigkeit das eine aus dem andern“. S. 81: „Die Erhaltung des physischen Daseins ist nicht möglich ohne den Schutz des Rechts, nicht gesichert ohne das Vermögen, das Vermögen treibt zum Vertrage und zum Verkehr, alle zusammen postuliren die Gesellschaft

Platon, Descartes und Kant denken durchweg und schroff dualistisch; die Hegel'sche Philosophie ist geschlossener Monismus. Man kann es wohl nicht als einen Zufall betrachten, wenn fast dieselben Kreise, welche dem Spontaneitäts-Prinzip des Platonismus huldigten, sich auch von dem andern Motiv dualistischen Gepräges, das der platonische Antisensualismus darbietet, beseelt gezeigt haben: ich meine von dem Hang zum Uebersinnlichen.

Nicht als ob es an Monisten und Nichtplatonikern fehlte, die hinter dem, was wir sinnlich erfahren, Kraft und Wirksamkeit eines einfachen oder getheilten, vielfachen Nichtsichtbaren und doch „Realen" voraussetzen oder ahnen; aber sie setzen es mit dem „Sinnlichen" in keinen absoluten Gegensatz; im Gegentheil: es „ist" ihnen erstens überhaupt nur so weit, als es irgend einen der „Erklärung" dienenden Zusammenhang mit ihm hat[1]); und zweitens fassen sie es meist unter dieselben oder wenigstens unter analoge Schemata wie die sinnlich-materiellen Objecte der gewöhnlichen Erfahrung[2]).

Das eigenthümlich Platonische in dem Hang zum Uebersinnlichen liegt in dem Gegensatz, in dem es zur Sinnenwelt gedacht wird und in der ziemlich weitgehenden Gleichgültigkeit gegen die Erklärungsergiebigkeit dieses

---

das Recht den Staat — es ist kein Halten in dieser Evolution des Zweckgedankens, bis der höchste Punkt desselben erreicht ist". S. 104: „Es ist die Dialektik, nicht die logische des Begriffs, an die ich nicht glaube, sondern die praktische des Zweckes, welche aus jenen beiden Factoren: dem Bedürfniss und dem Lohn in stufenmässigem Fortschritt den unermesslichen Reichthum der Gestaltung hervorgetrieben hat, den wir mit dem einen Wort: Verkehr erfassen". S. 106: „Das Bedürfniss ist das Band, mit dem die Natur den Menschen in die Gesellschaft zieht, durch da's sie die ... Grundgesetze aller Sittlichkeit und Cultur .... verwirklicht". Vgl. noch ebenda S. 93 ff., 123 ff., 266 ff.

1) Vgl. § 14, S. 146.

2) Das Hauptbeispiel dieser Metaphysik ist die demokritische Atomenlehre. Vgl. oben S. 13, S. 91 f. Es ist durch den oben hervorgehobenen Gegensatz mitbegründet, dass Platon eine tiefe Abneigung gegen diese Lehre hat. Vgl. S. 14.

Uebersinnlichen für die Erscheinungswelt[1]): Wie der passiven Sinnlichkeit die denkende Vernunft dualistisch gegenübersteht, indem sie nach den treffenden Bezeichnungen des Aristoteles als ein „Heterogenes" von aussen zu den Bedingungen des sinnlich - animalischen Bewusstseins hinzutritt[2]), so muss nach Platon den sinnlichen Objecten gegenüber ein mundus intelligibilis angenommen werden, mit dem nicht die Sinnlichkeit, sondern allein unser „höheres", nicht animalisches Selbst, unsere „Vernunft" verwandt ist, wovon die Sinnenwelt, die Welt der „Erscheinung", die Körperwelt nur ein unvollkommenes, schattenhaftes Abbild gewährt; das darum auch nur so weit von der Vernunft „erkennbar" ist, als es an dem Lichte jener transcendenten idealen Sonne Theil erhält.

16. Fünftens: Das transcendente Motiv. Kant.

Keine Wurzel des Platonismus hat so sehr ihre Triebe und Zweige in nichtphilosophische Luft entsandt, hat sich so üppig in's Romantische, Mystische und Phantastische entwickelt, als die platonische Sehnsucht nach etwas im transcendenten Sinne „Höherem"[3]), nach einer schöneren, besseren Welt. Es wäre so unfruchtbar wie schwierig, all den bunten und zauberisch berückenden Irrungen, Ahnungen

---

[1]) Diese Auffassung hat ihre historische Wurzel in demselben Parmenides, auf den wir die Lehre von der ontologisch-normativen Vernunft zurückführten. Es ist danach kein Wunder, wenn sich auch in Kants Gedanken mehrfach die Eleaten „mit Platon zusammenfinden". — Andererseits haben die Eleaten freilich auch die demokritische Atomistik wie die Herbart'sche Ontologie angeregt (vgl. oben S. 88 ff., 133 ff.): aber was diese Lehren von sinnlich - erfahrungsmässigem Charakter an sich tragen, beruht auf ihrer Tendenz, zwischen den Ansprüchen der eleatischen Vernunft und dem Gegebenen ein Compromiss zu schliessen.

[2]) de an. II, 2 (413 b 26): ... *ψυχῆς γένος ἕτερον*...; de gen. animal. II, 3 (736 b 28): ... *θύραθεν ἐπεισιέναι.*

[3]) Es ist merkwürdig, wie die platonische Symbolik des „oben" (vgl. S. 58, Anm. 2) hierbei gewuchert hat. Die copernicanisch-newton'sche Weltverfassung hat den aristotelischen Himmel zertrümmert; aber der platonische lebt noch in den mannigfaltigsten Formen.

und Träumen der gefühlserwärmten Phantasie hier nachzugehen. Wir begnügen uns diesmal mit der Betrachtung derjenigen philosophischen Erscheinung, welche unserm Interesse am nächsten steht und desselben am meisten werth ist: mit Kant. Er ist fast der einzige bedeutendere Philosoph, der auch in diesem Stücke in allem Wesentlichen zu Platon hält. Andere haben einzelne Seiten des platonischen „Idealismus" noch kräftiger, vielfach darum aber auch geschmackloser entfaltet; keiner hat allen Gedanken und Strebungen des athenischen Weisen ein so gleichmässiges Verständniss und eine so gleichgewogene Neigung zugetragen und sich dabei überall so taktvoll im Bereiche des Geniessbaren gehalten, wie er. Es ist geradezu erstaunlich, wie über eine so beträchtliche Zeit- und Ortsentfernung hin und trotz ziemlich erheblicher Temperaments- und Lagenverschiedenheit eine dermassen durch ihren Inhalt und in ihrer Gefühlswirkung ähnliche Wiedererneuerung ohne absichtliche Nachahmung und ohne schülerhaften Anschluss hat hervorgebracht werden können. Ja es ist wirklich wahr: dieser nie gereiste, zopfige Königsberger Professor, Sr. Majestät von Preussen „getreuester Unterthan", hat in manchen Stücken den Platonismus beinahe noch besser verstanden als Platon selbst; kritischer, durchgerungener und reservirter ist der seinige jedenfalls.

Für die Seite, von der hier die Rede sein muss, war er durch seine „pietistisch" geleitete Jugend von vornherein tiefer und innerlicher vorgebildet als der aristokratische Athener durch den gymnastisch-musischen auf Kalokagathie abgezweckten Unterricht seiner Vaterstadt. Diese Jugendeinflüsse haben sich während der ganzen schriftstellerischen Laufbahn, sie haben sich bis an das Ende des Philosophen mächtig erwiesen. Es ist doch unter Anderm gleich eine merkwürdige und lehrreiche Thatsache, dass er sich als unbegüterter Privatdozent Swedenborg's Arcana coelestia für sieben Pfund Sterling wirklich gekauft hat. Er findet „acht Quartbände voll Unsinn". Aber da er das „Schicksal" hat, in die Metaphysik „verliebt zu sein", da

er „überzeugt" ist, „dass sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme", so richtet er, trotz aller „Umkippungen", die er erleidet, sein Auge immer wieder zu den himmlischen Geheimnissen empor[1]).

Das Uebersinnliche, an dem seine Seele hängt, ist ihm aber nicht ein blinder Urgrund des sinnlichen Seins oder die demokritischen Atome; er denkt wie Platon ganz dualistisch; er kann je länger je mehr dieses Uebersinnliche nur in etwas sehen, was auch unsinnlich, rein geistig ist; er bedarf wie Platon seiner nicht sowohl zur Erklärung der Sinnenwelt, wie zur sittlichen Emporrichtung des Menschen.

Die Inauguraldissertation vom Jahre 1770 stellt schon im Titel den mundus sensibilis und intelligibilis einander gegenüber. Der Grundgedanke, den er nach einer Aeusserung an Lambert[2]) „seit etwa einem Jahre" gefasst hat, geht darauf hinaus, dasjenige, was „gar nicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern durch einen reinen Vernunftbegriff (als eine Substanz überhaupt) gedacht wird, vor aller Beimischung des Sinnlichen zu praeserviren"[3]). Er glaubt den „lydischen Stein" und die „dokimastische Kunst" gefunden zu haben, um die Intellectualvorstellung vor demjenigen „Contagium" mit der Sinnlichkeit zu behüten, welches bisher so oft zu „erschlichenen" metaphysischen Axiomen geführt hat, zu Axiomen, die keine objective Gültigkeit haben können: Es ist ihm das sichere Zeichen der Unbrauchbarkeit eines Satzes für metaphysische Zwecke, wenn von irgend einem Intellectual-Begriff irgend etwas

---

[1]) Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (W. W. VII, 89; 98); an Mendelssohn (W. W. XI, 8); an Lambert (W. W. I, 350); vgl. Platons Theaet. 174 A; Kants Analogien, S. 205.

[2]) W. W. I, 358. Euler's Briefe an eine deutsche Prinzessin, die in der Dissertation (§ 30, nota) citirt werden und 1769 erschienen waren, dürften auf diesen Gedanken nicht ohne Einfluss gewesen sein. Euler sonderte „von der Vorstellung eines Geistes alle Idee einer Ausdehnung ab" (E.'s Briefe, II, 49).

[3]) An Lambert a. a. O. 360 f. Vgl. den Schluss der Dissertation selbst a. a. O. S. 341.

generell ausgesagt wird, was auf Zeit und Raum Beziehung hat[1]); von dem Geisterreich gilt daher unter Anderm der Crusius'sche Satz nicht, dass alles, was da ist, irgendwo und irgendwann sei: es ist weder irgendwo noch irgendwann.

Die Kritik der reinen Vernunft ist diesem negativen Resultat treu geblieben[2]). Kant hat es überhaupt nicht mehr verlassen. Die transcendente Welt ist nicht etwa die Welt, wie sie einem metamikroskopischen Auge oder einer auf Grund der Seh-Erfahrungen architektonisch vorstellenden Phantasie nach copernikanisch-newtonschen Direktiven sich darstellen würde[3]). Die transcendenten Gegenstände sind schlechterdings keine Körper, wie klein man sie auch denke[4]); sie sind auch nicht nach Wolffscher Weise als Leibnitzsche Monaden zu fassen, die schon als Theile in der räumlichen Anschauung enthalten wären, so dass „der Verstand", der sie erkennt, nur dasselbe klar und deutlich

[1]) § 23 ff. .... si de conceptu quocumque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad respectus spatii atque temporis. Vgl. o. S. 68 f.

[2]) Vgl. besonders den Abschnitt „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena" (W. W. II, 196 ff.).

[3]) a. a. O. S. 212: „Ich finde in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und intelligibilis ..... sofern der Zusammenhang der Erscheinungswelt nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird .... oder gar nach Newton's Gravitationsgesetzen erklärt" ... Solche Auffassung ist ihm „nichts als leere Wortkrämerei", „Wortverdrehung", „blosse sophistische Ausflucht". — Vgl. oben S. 13, Anm. 1.

[4]) Kr. d. pr. V. (§ 3 Anm. 1, W. W. VIII, 132) spottet er über „Unwissende, die gern in der Metaphysik pfuschern möchten", die „sich die Materie so fein, so überfein denken, dass sie selbst darüber schwindlig werden möchten und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben". Er würde sich ähnlich also wohl auch über die feinen und sinnigen Metaphysiker geäussert haben, welchen man heute gelegentlich begegnet, nach denen das Uebersinnliche den „unsichtbaren" Sternen vergleichbar sein soll, die dem Teleskop nicht erreichbar sind, die aber doch auf den Gang der sichtbaren Sterne „Einfluss" haben.

erkennte, was „die Sinnlichkeit“ verworren und dunkel[1]). „Wenn dieses wirklich der Unterschied“ wäre, „den die Kritik... mit so grossem Aufwande zwischen der Erkenntniss der Dinge als Erscheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was sie als Dinge an sich selbst sind, macht, so wäre diese Untersuchung eine blosse Kinderei“. Das Uebersinnliche, das Einfache kann kein homogener Theil des Sinnlichen selbst sein. „Wenn unsere Sinne auch in's Unendliche geschärft würden, so müsste es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stossen, weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird.... Die Körper sind nicht Dinge an sich selbst und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, ist nichts als die Erscheinung von etwas, was als Ding an sich selbst allein das Einfache enthalten kann“[2]).

Diese „einfachen“, idealen Elemente des Sinnenwirklichen durch Reinigung der Methode für die Erkenntniss zugänglich machen zu können, darauf hatte er 1770 ernstlich die Hoffnung gesetzt: man mache nur die „purae ideae“ von jedem contagium mit den Formen der Sinnlichkeit frei, so müssen ja die Dinge hervortreten „wie sie sind“[3]); der

---

[1]) Schon Euler hatte gesagt (a. a. O.): „Ein Geist ist keine Monade; er ist nicht den letzten Theilen gleich, in welche die Körper sich auflösen lassen“. — Kant möchte von Leibnitz selbst, der doch auch ein „grosser Mathematiker“ war, nicht glauben, dass er, falls er seine Monaden für „einfache Verstandeswesen“ hielt, die von Euler (und von ihm selbst an den Wolfianern) zurückgewiesene Absurdität vertreten habe. Er konnte, meint Kant, nicht die Körperwelt, er konnte nur „ihr Substrat, die intelligible Welt, die bloss in der Idee der Vernunft liegt“, meinen, wenn er die Welt aus „einfachen“ Substanzen, aus „Monaden“ zusammensetzte. („Auch scheint er mit Plato dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches .... intellektuelles Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen“). So gegen Eberhard, W. W. I, 479 f. (Vgl. ebenda S. 429 Anm.)

[2]) a. a. O. W. W. I, 422 ff. 437 ff.

[3]) § 4: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt.

Blick in's Geisterreich, den Swedenborgs Sinnlichkeit suchte, sollte dem „reinen“ Verstande wirklich sich öffnen.

Im weiteren Verlauf seiner kritischen Entwickelung sah er sich genöthigt, diese Erwartung fallen zu lassen; er sah, dass einige der Begriffe, mit denen er übersinnlich zu operiren gedachte, vor allem die Begriffe Substanz und Causalität, die Zeitbeziehung, oder wie er sich ausdrückt, das „Schema“ der Zeit, ja selbst die „äussere“ (räumliche) Anschauung gar nicht abstreifen können, ohne für uns völlig unverständlich, bedeutungs- und gegenstandslos zu werden; er schloss daraus, dass sie für uns nur auf dem Gebiete „möglicher Erfahrung“ Erkenntnisswerth besitzen[1]),

[1]) Kr. d. r. V. (W. W. 200 ff.): „Wir können sogar keine einzige Kategorie“ — so nennt er jetzt die reinen Verstandesbegriffe — „definiren, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit ..... herabzulassen, als auf welche als ihre einzigen Gegenstände sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung auf's Object wegfällt und man durch kein Beispiel sich selbst fasslich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint sei.... Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subject, welche ich dadurch zu realisiren vermeine: dass ich mir Etwas vorstelle, welches bloss als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu sein) stattfinden kann. Aber nicht allein, dass ich gar keine Bedingungen weiss, unter welchen dann dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen sein werde: so ist auch gar nichts weiter daraus zu machen ..... weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird und man also gar nicht weiss, ob dieser überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Ursache würde ich, wenn ich die Zeit weglasse“, u. s. w. — Proll. § 45 (W. W. III, 101): „Dergleichen hyperbolische Objecte sind nun die, welche man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen nennt), als z. B. Substanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache, die aber nicht in der Zeit wirkte“ u. s. w. Kr. d. r. V., 2. Aufl. (W. W. II, 778): „Noch merkwürdiger ist, dass wir um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Kategorien, zu verstehen und also die objective Realität der letzteren darzuthun, nicht bloss Anschauungen, sondern sogar immer äussere Anschauungen bedürfen ... z. B. ... um dem Begriffe der Substanz .... wir eine Anschauung im Raume (der Materie) bedürfen.... Um....

und dass es von „Noumena“ für uns überhaupt kein „theoretisch-dogmatisches Erkenntniss“, keine „Wissenschaft“ gibt und geben kann.

Da nun aber die übersinnliche Welt von ihm (wie von Platon) nicht sowohl und vorzüglich darum angenommen war, um damit eine wissenschaftliche Erklärung des sinnlich Gegebenen zu begründen; da sie vielmehr von vornherein sogar im Gegensatz zu dieser Sinnenwelt und an erster Stelle mit der Bestimmung gedacht war, dem Menschen „ideale“, moralische Zielpunkte zu stecken, die über dieses Leben hinauswiesen, so wob er aus dem Gedanken, dass Erscheinung doch immerhin etwas voraussetze, was da erscheine[1]), und aus der in den „reinen Verstandesbegriffen“ doch immerhin liegenden, wenn auch unausführbaren Anweisung auf „intelligible“, d. h. von den Bedingungen der Sinnlichkeit absolut befreite Substanzen und Ursachen, und aus der Thatsache des Imperativs der autonomen Vernunft „Du sollst“: er wob aus all diesem den praktisch-moralischen Glauben an eine intelligible Freiheit des Menschen (im Unterschied vom Thiere)[2]), an eine Weiterexistenz der menschlichen Persönlichkeit über den Tod hinaus, und schliesslich auch, um dem sittlich strebenden Menschen die Realisirbarkeit seiner moralischen Ziele zu sichern und ihn nicht in Resignation oder gar Verzweiflung fallen zu lassen[3]), den Glauben an einen intelligenten und moralischen Welturheber, für dessen Vernünftigkeit und technische Kunst er im Uebrigen alles das, was von „Zweckmässigkeit“ in der Welt angetroffen wird, unterstützendes Zeugniss ablegen liess[4]).

Causalität .... müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume als Beispiel nehmen“ u. s. w.

[1]) Vgl. S. 146, Anm. 1.

[2]) „Der Begriff der Freiheit, so ferne dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst speculativen Vernunft aus und alle andern Begriffe (von Gott und Unsterblichkeit) .... schliessen sich nun an ihn an“ (Kr. d. pr. V., Vorrede, W. W. VIII, 106). [3]) Vgl. oben S. 121 f.

[4]) Vgl. vorzüglich Kr. d. Ukr., Einl. IV ff., § 82 ff.

So „objectiv" fundirt dieser (letzten Grundes auf dem Pflichtbegriff ruhende) Gottes-Glaube dem Philosophen auch erscheint[1]), so mag er ihn doch nicht für mehr gelten lassen, als für das, was er unter „Glauben" versteht[2]): er ist weder durch logisch gerechte und strenge Vernunftschlüsse noch durch einen Schluss nach der Analogie beweisbar; er ist kein „möglicher Erklärungsgrund", keine Hypothese: „alle Beweisgründe überhaupt, die auf theoretische Ueberzeugung wirken, können kein Fürwahrhalten dieser Art von dem höchsten bis zum niedrigsten Grade desselben bewirken, wenn der Satz, die Existenz eines Urwesens, als eines Gottes, in der, dem ganzen Inhalte dieses Begriffs angemessenen Bedeutung, nämlich eines moralischen Welturhebers, mithin so, dass durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewiesen werden soll" [3]).

Man wird danach dem Philosophen beipflichten können, wenn er alle kritische und didaktische Vorsicht angewandt zu haben beansprucht, um es zu verhüten, dass diese Theologie und Metaphysik — wie einst die platonische Ideenlehre — sich in „Theosophie, Daemonologie, Theurgie und Idololatrie" verliere oder dass „Spinnen und Waldgeister" darin sich „einnisteln" und sie „für die Vernunft unbewohnbar machen" [5]). Es ist damit auch kein Dogmencodex und keine Hierarchie zu stiften möglich. „Das Credo in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft: Ich glaube an einen einigen Gott, als

---

[1]) Er ist weder „Ueberredung" noch „bloss gefühlte Ueberzeugung" sondern „eine Erkenntniss aus Principien, die also auch einer deutlichen, verständlichen und mittheilbaren Vorstellung fähig sein muss" (Fortschr. der Metaphysik, W. W. I, 536).

[2]) Kr. d. Ukr. § 89. (W. W. IV, 368 ff.). Vgl. Fortschr. der Metaphysik a. a. O. S. 535 ff.

[3]) Abgesehen freilich von dieser äussersten Weite der Absicht hat ihm vor Allem die „Analogie" für die übersinnlichen Vorstellungen Werth. Vgl. Proll. § 57 ff. (W. W. III, 132 ff.).

[4]) Kr. d. Ukr. a. a. O. § 88 (a. a. O. S. 363).

[5]) Fortschr. a. a. O. S. 553 f. Vgl. o. S. 59 f.

den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; — Ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, so fern es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; — Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut, — dieses Credo, sage ich, ist ein freies Fürwahrhalten, ohne welches es auch keinen moralischen Werth haben würde. Es verstattet keinen Imperativ, kein Crede". Die ganze „Vorstellungsart" ist „nur in moralischer Absicht nothwendig, um dem, wozu wir so schon von selbst verbunden sind, nämlich der Beförderung des höchsten Gutes in der Welt nachzustreben, noch ein Ergänzungsstück zur Theorie der Möglichkeit ... hinzuzufügen, indem wir uns jene Objecte, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit... selbst machen und ihnen objective Realität freiwillig geben"[1])....

Es ist nicht zu leugnen: einen so kritisch abgeklärten und kunstvoll verklausulirten Platonismus des Uebersinnlichen hatte die Geschichte der Philosophie bis dahin noch nicht hervorgebracht. —

Auf sensualistisch-monistischem Boden aber erübrigte nun mehr als je die Nothwendigkeit, erstens die vermeintlich reinen Begriffe, Kategorien wie „Ideen", psychogenetisch aus dem sinnlich Gegebenen herzuleiten[2]) und zweitens den Nachweis zu führen, dass man in „moralischer Absicht" der Kantischen Postulate und des überkünstlich gewebten Fadens an dem sie hangen, ebenso wenig bedürfe, wie der platonischen jenseitigen Idee des Guten.

---

[1]) Fortschr. a. a. O. S. 537 f. Vgl. o. S. 121.

[2]) Kant kam auch in der Phase, wo er die Nothwendigkeit zeitlicher und räumlicher Schematisirung und Exhibition der Verstandesbegriffe lehrte, der Einfall nie, ob sie nicht, wie unter sinnlichen Bedingungen allein begreifbar, so möglicherweise auch aus sinnlicher Wurzel historisch, genealogisch herleitbar sein möchten. Und die „Ideen" gar waren ihm nicht bloss selbst gemacht, sondern auch absolut „rein". Er war eben Platoniker. Vgl. S. 76 ff.; S. 49, A. 3; S. 63, A. 7; S. 154, A. 1; S. 158, A. 3.

Ehe wir aber zu diesen Aufgaben übertreten können, müssen wir vorerst den zweiten Gegner noch näher kennen lernen, gegen den Platon, um Wissenschaft und Sittlichkeit zu retten, seine Ideenmetaphysik aufbauen zu müssen geglaubt hat: wir müssen, nachdem der Sensualismus und die gegen ihn vorgebrachten Argumente und die hinter diesen spielenden Motive, so weit sie der Beachtung Werth schienen, entwickelt sind, dem Relativismus unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Wenn wir auch damit von Kant wieder auf Protagoras zurückgleiten, so ist doch keine Gefahr, dass wir bei diesem Rückzug etwa in Gedankenregionen und auf Probleme gerathen möchten, denen Kant oder wir seitdem entwachsen wären.

17. Die dem protagoreischen Relativismus von Platon zu Grunde gelegte Theorie der Warnehmung; das correlativistische Resultat dieser Theorie.

Nach Platons Darstellung müssten wir, auch abgesehen von den gefährlichen ethischen Consequenzen der Relativitätslehre[1]), wir müssten schon die theoretische Seite des Protagoreismus für weit schlimmer halten, als uns jene — wir könnten fast sagen — harmlose, den Thatsachen jedenfalls völlig entsprechende Lehre hat erscheinen mögen[2]), dass Objecte, die wir — es ist hier gleichgiltig, aus welchem Grunde — für identisch halten, nicht immer von Allen und von Jedem nicht jederzeit in identischer Weise wargenommen werden. Eine von Platon hinzugefügte Theorie der Warnehmung hat die Absicht zu zeigen, dass der Wechsel und Wandel nicht ein partieller und gelegentlicher, sondern ein totaler, ein absoluter sei; nicht ein zufälliger, sondern ein nothwendiger. Es wird auf diese Weise dieselbe Uebertreibung erreicht, welche sichtbar später den

---

[1]) Vgl. § 9, S. 84 f. [2]) Vgl. S. 92 ff.

skeptischen Bedenken des Sextus Empiricus zu Grunde liegt[1]).

So wenig wir der Ansicht sind, dass dieser Versuch einer metaphysischen Erklärung der Warnehmung echt protagoreisch oder für den Sensualismus, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, unentbehrlich und unausweichlich sei, so müssen wir doch auf ihn näher eingehen. Die Darlegung desselben treibt an einem andern Punkte eine Bestimmung, eine Modification des Subjectivismus hervor, die nicht bloss dem Protagoras eher ähnlich sieht und mit dem Princip selbst mehr Zusammenhang hat, sondern die zugleich von so grundlegender Bedeutung und so einleuchtender Evidenz ist, dass vom antiplatonischen Standpunkt dieser Theil der mitgetheilten Warnehmungstheorie mit Dank acceptirt werden kann. —

Nach der geheimnissvollen, fast feierlichen Vorbereitung, von der oben[3]) die Rede war, wird folgende Lehre vorgetragen:

Bewegung, Fluss ist Alles. Die Bewegung ist zwiefacher Art: Die eine hat die Möglichkeit, Potenz, Kraft[4]) zum Thun, zur actio[5]), die andere zum Leiden, zur passio[6]). Wirkliches Thun und Leiden entsteht erst beim Zusammentreffen beider[7]); was nach einer Seite actio ist, kann nach einer andern Seite Wirkung erleiden.

Wodurch sich ihrer Natur nach active und passive Bewegung und Kraft unterscheiden, welches das spezifische Charakteristicum jeder dieser (aus der griechischen Grammatik naiv herübergenommenen) stark anthropomorphistischen und verführerischen[8]) Kategorien sei, wird uns nicht gesagt. Wir erfahren auch von den übrigen „zahllosen“ Bewegungen, die sich in die beiden Klassen sollen einordnen

---

1) Vgl. S. 87, Anm. 2; S. 137 ff. 2) S. 30 ff. 3) S. 30, Anm. 4 f.
4) δύναμις. 5) ποιεῖν. 6) πάσχειν.
7) Also keine actio in distans! Keine universale Wechselwirkung. Alle Wirkung entsteht durch (bei Gelegenheit von) Berührung.
8) Vgl. S. 151 ff.

lassen, nichts. Nur die zum Warnehmungsact führenden Bewegungsmöglichkeiten werden uns bekannt gegeben. Und hier liegt die „Passivität“ auf Seiten des Subjects, wie wir sagen würden, oder im Sinne jener „feineren“[1]) Urheber der Lehre selbst ausgedrückt, derjenigen Möglichkeit, die nachher in die Wirklichkeit des Warnehmungsbewusstseins übergeht[2]). So unvollständig und unausgereift diese Entwickelungen auch an sich sind: sie genügen, um den Punkt einzuleiten, auf den wir lossteuern.

Durch Zusammenstoss[3]) zweier Bewegungen also entstehen als simultane Zwillingserzeugnisse[4]): einerseits der Inhalt, der Gegenstand, das Object der Warnehmung, andererseits die Warnehmung als psychischer Zustand[5]); sie ist je nachdem: Warnehmung des Gesichts, des Gehörs, des Geruchs, Lustgefühl u. s. w.[6]); wozu jene „Bewegungen“ selbst immer nur die „Möglichkeit“ enthalten.

Aus dieser heraklitisirenden Entstehungsgeschichte der Warnehmung wird nun weiter die Inconstanz, Variabilität und Relativität beider Seiten des Warnehmungsactus als nothwendige Folge abgeleitet: Da die erzeugenden Processe in fortwährendem Flusse sind, können auch die Erzeugnisse nur ein von Individuum zu Individuum, mehr! nur ein von

---

1) Vgl. oben S. 80, Anm. 1.

2) Wenn dieser Ansatz einer „activen“ und „passiven“ Seite der causae efficientes der Warnehmung protagoreisch ist, so ist er jedenfalls nicht individuell protagoreisch; er ist ebenso gut platonisch. Vgl. Tim. 64 C. 65 B. 66 B. Er ist auch aristotelisch; vgl. u. A. de an. 416 ^{b} 37. Erst ganz leise wagt sich bei letzterem (in einem wunderlichen Falle vermeintlicher Erfahrung) die heute so geläufige, freilich auch nicht sonderlich kritische Auffassung von „Reaction“ auf subjectiver Seite hervor: de somn. 459 ^{b} 25, 460 ^{a} 25. Vgl. S. 40, Anm. 2; S. 66, Anm. 5; S. 157 ff.

3) *ὁμιλία, τρίψις, κρᾶσις.*

4) *ἔκγονα δίδυμα, ὁμόγονα.*

5) *αἰσθητόν, αἴσθησις.*

6) Dass auch die „Gefühle“ der Lust und Unlust zu den *αἰσθήσεις* gerechnet werden, ist, wenn protagoreisch, wiederum nichts eigenthümlich protagoreisches; es ist auch Platon's Ansicht; vgl. oben S. 40, Anm. 2; unten S. 189.

Moment zu Moment schwankendes und wechselndes Dasein haben[1]).

Ferner: Da keine von beiden Seiten anders als durch einen Contact zweier „Bewegungen" entsteht, welcher immer zugleich die andere Seite auch „mit herausfallen" lässt[2]), so ist jeder Warnehmungsinhalt unauflöslich verknüpft, nur zusammen möglich mit einem bestimmten individuellen und temporären Bewusstseinszustand; er ist nichts an sich selber. Aber auch das Bewusstsein ist nichts Isolirtes und Isolirbares. Weder das Object noch das Subject besteht für sich: jedes Object ist Object eines Subjects, jedes Subject Percipiens eines Objects[3]): sie sind beide unabtrennbar mit einander verbunden[4]). —

Offenbar enthält diese Lehre drei Gedanken, die sich gesondert von einander aussprechen lassen. Erstens: Die Warnehmungen sind Producte paarig zusammengehöriger, unablässig fliessender und sich wandelnder Processe. Zweitens: Sie sind demgemäss selbst ohne jeden Bestand; in stetem Fluss, in ruhelosem „Werden". Drittens: Alle Warnehmungen zeigen ein unauflösliches Beieinander von Subject und Object.

Indem wir die Frage wegen des protagoreischen Ursprungs der beiden ersten Gedanken jetzt unerörtert lassen, glauben wir für den dritten den Sophisten in Anspruch nehmen zu dürfen. Wenigstens spricht Platons Ausdrucksweise und die Art seiner Kritik ganz für diese Annahme. Und wollte man selbst mit Rücksicht auf den geistreich freien Character der platonischen Berichterstattung über diese historische Frage noch Zweifel hegen[5]): es enthält

---

1) *γιγνομένη, φερομένη οὐσία.* Theaet. 154 A; vgl. 152 D, 157 A, 182 B, 177 C; Kratyl. 439 E.

2) *αἴσθησις ἀεὶ συνεκπίπτουσα μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ* (Theaet. 156 A).

3) *Ἀνάγκη δέ γε ἐμέ τε τινὸς γίγνεσθαι, ὅταν αἰσθανόμενος γίγνωμαι ... ἐκεῖνό τε τινὶ γίγνεσθαι, ὅταν γλυκὺ ἢ πικρὸν ἤ τι τοιοῦτον γίγνηται, ... ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς .... ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι* (a. a. O. 160 A. B). Vgl. S. 38, Anm. 2.

4) *ἀλλήλοις λείπεται συνδεδέσθαι* (a. a. O. 160 B).

5) Auch Aristoteles gibt keine völlig sichere Unterlage für eine Ent-

der dritte Satz jedenfalls eine Bestimmung, die für die Ausgestaltung des Sensualismus von hervorragendem Werthe ist. Er stellt ein Aperçu von so fundamentaler und weittragender Bedeutung und dabei zugleich von solcher Natürlichkeit und Selbstevidenz dar, dass, wenn — wie wir glauben — es in Protagoras' Kopfe zuerst aufstieg, der geistreiche „Sophist“, der ja ausserdem vieles bloss Blendende, Spielerische, ja sogar Bedenkliche und Verfängliche gelehrt haben mag, es schon um dieses Gedankens Willen wohl verdiente, dass in der Geschichte der Philosophie sein Name mit mehr Respect genannt würde als bisher.

Man muss jedenfalls in der Geschichte sogar der modernen Philosophie ziemlich weit hinaufsteigen, ehe man der einfachen

---

scheidung. Met. Θ 3 bekämpft er die Ansicht der Megariker, dass nur das Wirkliche möglich sei. Wollte man, bemerkt er dagegen, dieser Meinung beitreten, so würde man u. A. die Zeit und Mühe, die Jemand aufgewandt hat, um eine Kunst zu erlernen, für überflüssig, die Kunst selbst in der Zeit der Nichtausübung für Nichts halten müssen. In Beziehung auf die Warnehmungsobjecte (1047 ^{a} 4: *αἰσθητά* für *ἄψυχα!*) verhalte es sich auf eine ähnliche Weise: *οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων* (Bonitz)· *ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἴσθησιν ἕξει οὐθὲν, ἂν μὴ αἰσθάνηται μηδ' ἐνεργῇ.* Die Worte lassen keine festbestimmte Beziehung zu. Sagt der Autor, dass eben dies die Meinung des Protagoras war, dass die Warnehmungsobjecte aufhören, Objecte zu sein, wenn Niemand warnimmt? oder meint er, dass dies aus der megarischen Lehre folge und dass, wenn dem so wäre, irgend etwas Weiteres daraus sich ergeben würde, was als Meinung des Protagoras — seinen Lesern als schreckhaft bekannt — nur angedeutet zu werden brauchte? etwa das auch uns Bekannte, dass jedem ist, was ihm erscheint? (oben S. 28). Bonitz verbindet beides, indem er erklärt (II, 384).... quae plane Protagorae est sententia, opinantis res tum ac tales esse, quum et quales percipiantur. Nach ihm berichtet also auch Aristoteles, wie wir schon auf Grund der platonischen Darstellung glaubten annehmen zu müssen, dass Protagoras der Autor der im Text vorgetragenen Correlativitätslehre gewesen sei. Ist dem wirklich so, so kann man in Beziehung auf diese unserer Annahme zuwachsende Unterstützung immer noch fragen, ob Aristoteles auf Grund eigener Lectüre des protagoreischen Buches oder auch nur — wie wir — mit Rücksicht auf die Darstellung des Theaetet sich so aussprach. Glücklicherweise haben alle diese Bedenken einen prinzipiellen Werth nicht.

Einsicht wieder begegnet, die uns Platon unter Protagoras' Namen überliefert hat. Dieser Gedanke hat keine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft mit Descartes'schem oder Berkeley'schem oder irgend einer Form des von Kant als „schwärmerisch" stigmatisirten Idealismus, wie er auch heut zu Tage noch, in mancherlei Farben spielend, herumgereicht wird. Die Meinung ist weder, dass das (oder gar: „unser") „Ich", oder das „Subject", die (unsere) „Subjectivität", der (unser) „Geist" oder „Intellect", unser „Inneres", unser „Wesen", unsere „Intelligenz" oder wie sonst die metaphysischen oder „transcendenten" Schalen heissen mögen, mit denen man klappert, die Warnehmungswelt „spontan" oder auf „Reize" oder bei „Gelegenheit" solcher und solcher somatischer Processe aus sich producire[1]), noch dass der Inhalt der Warnehmung „subjectiv", „Modification" oder „Zustand" meines Bewusstseins, „mein Eigenthum" u. s. w. sei: Auch das Ich ist relativ. Die Warnehmungsobjecte sind nicht „subjectiv", sondern als solche die ursprünglichsten „Objecte", toto genere von den correlativen Bewusstseinszuständen verschieden; beide sind simultan; Bewusstsein ist nicht ohne Warnehmungsinhalte und umgekehrt. Von einem Vorrang des „Ichs", des Bewusstseins, der cartesianischen Substantia cogitans oder des Berkeley'schen spirit (mind, soul, myself) vor den „Objecten", wie ihn jener vielgefeierte und nachgebetete moderne Subjectivismus und Idealismus ansetzt, ist schlechterdings nicht die Rede. Jeder objective Warnehmungsinhalt ist für ein wahrnehmendes Subject, jedes Subject setzt wargenommene Inhalte sich gegenüber voraus; Subject und Object sind unzertrennliche Zwillinge, stehen und fallen mit einander[2]). Oder — um die Seite, welche dem Idealismus Descartes-Berkeleyscher Art entgegenliegt, noch besonders hervorzuheben — warnehmendes[3]) Subject zu sein,

[1]) Vgl. Peipers, a. a. O. S. 326; oben S. 154, Anm. 2 ff. [2]) 160 B.

[3]) also auch, da „Denken" den Sensualisten nur als „transformirtes" Warnehmen gilt: denkendes Subject zu sein, ohne Objecte wargenommen zu haben, ist unmöglich.

ohne **Etwas** warzunehmen ist unmöglich[1]); oder: Bewusstsein, Seele, Ich ab- und jenseits der sinnlichen Warnehmung ist — Nichts[2]).

Diese Erkenntnisstheorie ist kein „Subjectivismus" mehr[3]), sondern — wenn für etwas so Einfaches und Natürliches ein so complicirtes Wort nicht zu barock klingt — Subject-Objectivismus; sie ist genau genommen nicht Relativismus, sondern Correlativismus.

Sie wiederholt den alten Satz[4]), dass die Natur Erscheinung sei; aber nicht in dem antik-naturphilosophischen, auch nicht im platonischen oder Kant-Herbartschen[5]) Sinne; und ohne die Nebengedanken, zu denen ein solcher Sinn Veranlassung gibt: ohne die Tendenz, das „Wesen" oder „Prinzip", welches hinter der Erscheinung liegt und sich in ihr „manifestirt", erkennen zu wollen[6]); ohne die Voraussetzung, dass Schein und Erscheinung doch auf Etwas hindeute, was erscheint[7]). Nein, Erscheinung wird in diesem Sinne gar nicht genommen, sondern deshalb ist Natur Erscheinung, weil sie nur relative Bedeutung hat, weil sie schlechterdings nur als Object zu einem warnehmenden, vorstellenden Ich denkbar ist: welches Ich freilich selbst, wie gesagt, seinerseits wiederum nicht ohne Nicht-Ich, nicht ohne Warnehmungsobjecte existirt.

---

1) 160 A: *αἰσθανόμενον, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον ἀδύνατον γίγνεσθαι* — was aber nur das Correlat ist zu der These: *γλυκὺ γάρ, μηδενὶ δὲ γλυκύ, ἀδύνατον γίγνεσθαι* (a. a. O. B.). Vgl. Arist. de an. III, 2. 426ᵃ 2 ff.; wozu vgl. Trendelenburg II, 437 ff. und oben S. 179, Anm. 5.

2) *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις.* Dies wird direkt als Ansicht des Protagoras mitgetheilt von Diog. Laert. (IX, 51) und kann wie die Stelle aus Arist. (S. 179, Anm. 5) als Unterstützungsmoment für unsere Position in der historischen Frage dienen.

3) wozu sie z. B. Peipers stempelt; vgl. a. a. O. S. 372.

4) Vgl. oben S. 83; S. 130, Anm. 4; Herbart, Einl. a. a. O. S. 38, 56, 196, 216.

5) auch nicht im Schopenhauer'schen (vgl. die Welt als Wille und Vorstellung, W. W. II, 98 f., 141 ff. 320 ff.).

6) Vgl. S. 83. 7) Vgl. S. 141, Anm. 1; Herbart a. a. O. S. 235 u. ö.

18. Der Positivismus.

Fragt man nach der sachlichen Legitimation und Grundlage dieses Standpunkts, so bedarf man offenbar der von Platon dargebotenen metaphysischen Theorie der Warnehmung gar nicht. Wird doch nichts weiter behauptet, als ein für jeden Einzelnen völlig zugänglicher und von Jedem controlirbarer Sachverhalt, als die Thatsache, dass Objecte unmittelbar nur bekannt sind als Gegenstände, Inhaltē eines Bewusstseins, cui objecta sunt, und Subjecte nur als Beziehungscentren, als der Schauplatz oder die Unterlage von Warnehmungs- (und Vorstellungs-) Inhalten, quibus subjecta sunt; dass die uns unmittelbar bekannten Objecte und Subjecte keine „Wesen an sich" sind; dass sie beide nur mit einander existiren, mit einander entstehen und bestehen, an einander „gebunden".

Wenn man diese Legitimation mehr als den inhaltlichen Charakter der protagoreischen Lehre treffen will, so wird man sie nicht anders wie als Positivismus bezeichnen können: wenn man, dem überwiegenden Hang des Sprachgebrauchs folgend, unter Positivismus diejenige Philosophie versteht, welche keine andern Grundlagen anerkennt, als positive Thatsachen, d. h. äussere und innere Warnehmungen; welche von jeder Meinung fordert, dass sie die Thatsachen, die Erfahrungen nachweise, auf denen sie ruht.

Wir sagten, dass man in der Geschichte auch der modernen Philosophie weit emporsteigen müsse, um dem Standpunkt wieder zu begegnen, der in dem positivistischen Satze des Protagoras ausgesprochen ist. Doch nicht weiter als bis zu David Hume[1]); es ist im Wesentlichen auch der Standpunkt John Stuart Mills[2]).

---

[1]) Vgl. u. S. 190, Anm. 3; § 22; § 23.

[2]) Vgl. insbesondere Examination ch. 2 und 12 (namentlich S. 266).

Wenn wir es unterlassen, neben Hume und Mill den Mann hier besonders hervorzuheben, dem der Name Positivismus an erster Stelle seinen Curs verdankt, August Comte, so ist es nicht etwa, weil wir

Das lässt sich erwarten und ist bekannt genug. Interessanter ist und für den Fernerstehenden gewiss höchst überraschend, dass wir ihn gelegentlich auch von Kant ver-

---

seine Grundanschauungen gar nicht in dem Sinne „positivistisch" fänden, den wir eben angaben oder uns von denselben überhaupt seitab halten möchten; sondern zunächst nur, weil der positivistische Gedanke, von dem hier gerade die Rede ist, der Gedanke von der Correlativität von Subject und Object, bei ihm, so viel ich mich erinnere, keine ausdrückliche Vertretung gefunden hat. — Uebrigens sind wir allerdings nicht gemeint, die beiden grossen Aperçüs, die neben dem, was David Hume gelehrt hat, Comte's Haupt-Interesse ausmachen und als seine besondere Eigenthümlichkeit mit seinem Namen an erster Stelle verknüpft sind: ich meine 1) die Classification und Architektonik der Wissenschaften nach vorgeblich coincident systematischer und historischer Ordnung und 2) die Theorie von den drei Phasen der Behandlung wissenschaftlicher Probleme für mehr zu halten als für zwar geistreiche und auch zum Theil wahre Einfälle, deren Wahrheit aber doch mit Anwandlungen constructiver Gewaltsamkeit so arg gemengt ist, dass sie nahe an Hegels Unternehmungen grenzen (vgl. oben S. 162ff.). Und die Gefühle und Gedanken des mystisch und romantisch gewordenen späteren Comte sowie die der positivistischen Secte in England, welche ihn als ihren Heiligen verehrt, liegen uns allerdings fast ganz seitab. Auch seinen statistischen und phrenologischen Aberglauben mögen wir nicht vertreten. Vgl. den S. 125, Anm. 1 citirten vortrefflichen Essay von J. St. Mill. — Im Uebrigen dürfen auch unsere Bemerkungen über letzteren selbst (vgl. auch S. 16, 51 u. ö.) nicht so verstanden werden, als ob wir mit dem positivistischen Grundgedanken, den wir in ihm billigen, auch all die Uebertreibungen, Inconsequenzen, Künstlichkeiten und Sophismen, mit denen er ihn im Einzelnen ausgeführt hat, zu vertreten gedächten. Sehr Vieles von dem, was jüngst Stanley Jevons im Contemporary Review Dec. 1877, Jan. und April 1878 im Allgemeinen und über drei logisch-erkenntnisstheoretische Lehren desselben im Besondern und was M. Guyau (La Morale Anglaise contemporaine, Paris 1879, p. 197 ff. 229 ff.) über das Moralprincip Mill's kritisch erinnert haben, können wir nicht nur von ganzem Herzen unterschreiben, sondern wir werden geeigneten Orts selbst mit ähnlicher Kritik vorgehen; ohne freilich durch das, was dieser (allerdings gelegentlich nicht sonderlich logisch, consequent und tief denkende) Philosoph verfehlt hat, die positivistischen Prinzipien selbst im Mindesten für erschüttert zu halten; ja ohne darum auch nur aufzuhören, ihn als einen in unserm platonisch-romantischen Jahrhundert ganz besonders verdienstvollen Vertreter derselben werth zu halten. (Vgl. Kant's Analogien, S. 5 f.). — Selbst Protagoras und Hume sind für uns keine infalliblen Meister (vgl. S. 180, 189f.); ganz abgesehen davon, dass wir

treten finden[1]). Die Stellen, die ihn aussprechen, gehören zu denjenigen, wo der grosse Apriorist dem künftigen Systeme des Empirismus ebenso gut Bausteine zurecht macht, wie für seine transcendentalphilosophische Metaphysik, und wie nur immer Thomas Hobbes, David Hume oder Jeremy Bentham; wir bemerkten schon oben, dass solche Stellen nicht selten sind[2]). Hier kommen vorzüglich alle diejenigen Bemühungen in Betracht, durch welche er seinen „Idealismus“ von dem Descartes-Berkeleyschen[3])

den ersteren lange nicht genug kennen; und dass beide jenseits einiger Vertiefungen und Erweiterungen philosophischer Fragestellung liegen, die gegenwärtig zu alleroberst der Berücksichtigung werth scheinen.

[1]) Vgl. auch S. 160, Anm. 2.

[2]) Vgl. oben S. 21, 25; Kant's Analogien, S. 201 f. 302, Anm. 224; und zu letzterer Stelle: Zu Sömmering, über das Organ der Seele (W. W. VII, 117 ff.) und oben S. 65, Anm. 2.

[3]) Uebrigens kommt Berkeley dem Positivismus immer noch um einen Schritt näher als Descartes. Es ist sogar verwunderlich, — wenn man nicht je länger je mehr aufhörte, über Inconsequenzen der Philosophen, namentlich der idealistischen Richtung, sich zu verwundern (vgl. S. 144 ff.; 175, A. 2) — dass er nicht selbst noch einen Schritt weiter that und diesen erst seinem positivistischen Nachfolger zu thun überliess. Gegen Descartes, Malebranche und Locke polemisirend, bemerkt er (Principles of human knowledge, sect. 88), dass die Dinge „which I actually perceive by sense“ an der Selbstgewissheit „of my own being“ theilhätten; was fast ganz auf die im Text citirten Kant'schen Aeusserungen hinausläuft. Andererseits erklärt er, was die Materialisten und Vulgär-Realisten von der „absoluten“ Existenz der sinnlichen Objecte sagten, sei ihm vollkommen unverständlich: So leicht es sei, von dem Percipiens zu abstrahiren und die Percepta in abstracto vorzustellen, zu denken, omitting to frame the idea of any one that may perceive, so wenig folge aus solcher Abstraction die reale Sonderung (a. a. O. s. 3; 23; 135). Warum machte er nun nicht selbst die so nahe liegende Anwendung auf das Percipiens? warum erklärte er nicht auch seine „absolute“ Existenz für perfectly inintelligible? für eine Verwechselung von ἀφαίρεσις und χωρισμός? Oder, wenn er unter Seele und Selbst ein Anderes meinte als das empirische, phänomenale Ich, welches immer nur als Correlat zu (ebenso empirischen) Objecten, niemals z. B. unabhängig von einem Leibe vorkommt; dessen „Handlungen“ empirisch auch nichts weiter darbieten, als Successionen von Phänomenen, wenn er hier, in vulgäre oder Descartes'sche Lehren eingefangen, an die Stelle der sinnlich gefärbten „Vorstellung“ (idea) des Ich den „Begriff„ (notion) von einem

prinzipiell zu trennen suchte. Da ist manches geradezu so concipirt, dass es Protagoras, ich will nicht behaupten auch hätte sagen können, aber, wenn er es ausgesprochen gefunden und er sich hinlänglich in der historischen Situation orientirt gehabt hätte, wahrscheinlich ohne Zögern unterschrieben haben würde.

Es heisst z. B. in der Kritik des vierten „Paralogismus der reinen Vernunft“ [1]): „Also fällt .... alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugniss unseres blossen Selbstbewusstseins anzunehmen.... wie das Dasein meiner selbst.... Nun sind aber äussere Gegenstände (die Körper) bloss Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert, aber nichts sind [2]). Also existiren ebensowohl äussere Dinge als ich selbst existire.... Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebenso wenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit.... meiner Gedanken; denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Warnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklich-

---

untheilbaren, unausgedehnten, übersinnlichen „principle of thought and motion“ setzte (a. a. O. 27; 135 ff.; 148): warum konnten denn analog nicht auch die phänomenalen Objecte übersinnlich, „begrifflich“, auf „principles of motion“, ausgelegt werden, so dass sie, wie bei Locke, „Kräfte“ erhielten zu „wirken“ und zu „leiden“, wie sie nun allein dem Ich innewohnen sollen? zumal der Autor selbst (mit Newton) nur denjenigen Körper für wirklich bewegt hält, on which the force causing the change in the distance or situation is impressed (113; vgl. Kant's Analogien, S. 153 ff. 236 ff.). Es ist nicht abzusehen, wie auf solche Wirklichkeiten jene abschätzigen Prädicate (von träger Passivität und Insubstantialität) hätten passen sollen (25), die er nun, immer nur an die phänomenalen Objecte denkend, den Körpern zuwirft.

[1]) Kr. d. r. V. (W. W. II, 296).

[2]) Vgl. in dem Abschnitt der Kr. d. r. V.: „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena“ die Stelle (W. W. II, 212), wo auch das copernicanische Weltsystem nach Newton'schen Gravitationsgesetzen nur als „Vorstellung“ behandelt wird. Oben S. 170, Anm. 3 f.

keit ist". Und in der Parallelstelle in den Prolegomena[1]) heisst es: „..... es ist eine ebenso sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raum) existiren, als dass ich selbst.... da bin;.... so kann die Frage: ob die Körper.... ausser meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken.... verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als.... (Seele nach der empirischen Psychologie) ausser meiner Vorstellungskraft.... existire; denn diese muss ebensowohl verneint werden." Er fügt voll Genugthuung hinzu: „Auf solche Weise ist Alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden und gewiss."

Aber auf diese „wahre Bedeutung" hatte die Frage wegen der Körper und Seelen, wie es scheint, schon Protagoras gebracht. Und zwar ohne aprioristische Raumtheorie und die ihr zu Grunde liegende Metaphysik[2]). Und andererseits: wenn Kant nach dem Vorgang Hume's hier noch so mühselige Nacharbeit nöthig hatte, dass er gelegentlich bezweifelte, ob es ihm gelungen sei, „die Berichtigung" einer „durch lange Gewohnheit eingewurzelten Missdeutung" zu hinlänglicher „Fasslichkeit" zu bringen[3]): wer hatte denn dazu beigetragen, dass solche „Missdeutung" so tief einwurzelte, als Platon? als alle jene Platoniker, welche den „Idealismus" des Meisters zu „rationalen" Psychologien und „pneumatischen" Weltvorstellungen ausbildeten? Und im Grunde verharrt ja schliesslich Kant selbst auf diesem Standpunkt; er selbst spricht z. B. manchmal ganz so „schwärmerisch" von dem ontologischen Vorrang des Ich vor dem Nicht-Ich, wie irgend ein Cartesianer[4]). —

---

[1]) § 49 (W. W. III, 107).

[2]) Vgl. Kant's Analogien, S. 182 ff.; 211 ff.

[3]) Kr. d. r. V. a. a. O. S. 309.

[4]) Vgl. etwa Stellen wie: „.... weit gefehlt, dass .... wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben würde, so wird vielmehr klar gezeigt, dass, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss, als die nichts ist, als Erscheinung in der Sinnlich-

Nicht bloss der correlativistische Gedanke des Protagoras ruht auf blossen Thatsachen; auch die von dem Sophisten hervorgehobene Variabilität der Warnehmungsobjecte ist jederzeit durch Thatsachen belegbar. Und für die sensualistische Fundamentalbehauptung, dass alle höheren geistigen Processe und Zustände, auch das Denken, das „Erkennen“, die „Vernunft“ als gesetzmässig „transformirte“[1]) Warnehmungen und Erlebnisse fühlender, bedürfender, gedächtnissbegabter, spontan beweglicher[2]) Wesen (animalia) zu fassen seien, wird auch nichts weiter in Anspruch genommen als Thatsachen. Nirgends greift der Sensualist zu nicht erfahrbaren, wissenschaftlich nicht constatirbaren Inhalten und Vorgängen aus. Und so wenig er den Anspruch erhebt, dass ihm schon gelungen sei, wonach er mit seinen „Erklärungen“[3]) strebt; dass er wirklich schon alle vermeintlich spezifischen Unterschiede des Bewusstseins als graduelle begriffen habe: er hält sich vorläufig an die Thatsache, die sicher nicht gegen ihn spricht, dass bisher wirklich das „Denken“ und alle höheren geistigen Functionen in der Zeit immer nur als ein Späteres, hinter ursprünglichem Warnehmen, hinter animalischem Begehren sich haben antreffen lassen. Alle drei Lehrartikel bilden so ein Geflecht innerlich verwandter Ansichten. Sie enthalten — unserer Ansicht nach — nichts, was nicht auch Protagoras gelehrt hätte; jedenfalls nichts, was mit seinen verbürgtesten Lehren in unversöhnbarem Widerstreit stände. Die drei Sätze gehören zusammen; sie bilden, zur Einheit verknüpft, die Grundlage des Positivismus. Wenn irgend ein Einzelner, so muss Protagoras als der Vater desselben betrachtet werden; er kann es wenigstens gewiss in demselben Sinne,

---

keit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben“ (a. a. O. S. 306). Freilich kann er darum die „Unabhängigkeit dieses denkenden Selbst von dem etwanigen Substratum äusserer Erscheinungen“ doch noch nicht „einsehen“ (ebenda). Vgl. oben S. 65, Anm. 2; S. 185, Anm. 3.

1) Vgl. oben S. 47. 2) Vgl. S. 151, Anm. 1.

3) Vgl. S. 48, Anm.

wie Platon als der Vater des Idealismus gilt; Platon hat nicht minder, wie er seine Vorläufer[1]) und Fortbildner gehabt.

Wir stehen unsererseits im Princip zu dem protagoreischen Positivismus. Nur in Einem Punkte, der auf der correlativistischen Seite desselben liegt, weniger aber das Prinzip selbst und das durch dasselbe constituirte Schema als seine concrete Ausfüllung betrifft, haben wir eine abweichende Meinung, die schon jetzt herausgestellt werden muss.

Es ist eine Ansicht, in der, wie es scheint, Protagoras mit Platon übereinstimmte[2]), dass die Gefühle der Lust und Unlust völlig von derselben Natur und psychologischen Bedeutung seien, wie die Empfindungen; beides: (durch den „Körper" vermittelte, körperlich abhängige, leidentliche) Zustände, Inhalte, Objecte der Seele, „Warnehmungen". Wir können dieser Gleichstellung nicht durchweg zustimmen. Dass gewisse Gefühle ebenso ursprünglich sind, wie Empfindungen des Geruchs oder Getasts, leugnen wir natürlich nicht. Aber: wenn irgendwo, so muss hier die Wurzel des unser ganzes Leben und „Erkennen" durchwaltenden Unterschieds und Gegensatzes zwischen Subject und Object gefunden werden. Der Empfindungsinhalt ist objectiv, das begleitende, von ihm unzertrennliche Bewusstsein ist subjectiv; das gibt jeder zu. Aber das Bewusstsein ist immer gefühlsgefärbt; in jedem Moment ist das Subject mit seinem Gefühl coincident; das Gefühl gehört zur subjectiven Seite jedes Lebensmoments; es ist ursprünglich dieselbe allein. Kein Empfindungsinhalt ist ohne Gefühlshintergrund; das Gefühl ist bis in die ursprünglichsten Bewusstseinsphasen hinab der subjective Pol der correlativen Grundthatsache. Was an ursprünglichen Gefühlen selbst „objectiv" ist: also jene Theilinhalte des Gesammtphänomens, welche entweder den Ort oder eine jener distinctiven Nüancen darstellen, die wir mit den Prädicaten kitzelnd, brennend, wühlend, stechend, bohrend, nagend u. s. w. belegen: all dieses muss als objective „Empfindung" bezeichnet werden; das übrig

---

[1]) Vgl. S. 44, Anm. 1. [2]) Vgl. S. 40, Anm. 2.

bleibende Gefühl des Wohls und Wehes selbst ist der subjective Pol. Das aus der Erinnerung reproducirte Gefühl ist grösstentheils Object; nur das jetzt die Reproduction begleitende Gefühl ist subjectiv. „Wir können den vergangenen Schmerz und die vergangene Lust als unterschieden von dem Ich, das sie empfunden hat, auffassen, aber nicht den gegenwärtigen Schmerz und die gegenwärtige Lust“[1]).

Seit wann diese Modification der protagoreisch-platonischen Auffassung des „Gefühls“ aufgekommen ist, ist mir unbekannt. Ziemlich deutlich tritt die Wendung bei Locke hervor[2]). Die „subjective“ Fassung ist dort sogar die nothwendige Voraussetzung der berühmten Lehre von der „Subjectivität“ der „secundären“ Empfindungs-Eigenschaften als da sind: Farben, Töne, Gerüche, Temperaturen u. s. w. Die bezüglichen Bewusstseinsinhalte seien, sagt der Essayist, deshalb bloss subjectiv, weil sie in allem Wesentlichen sich von den Gefühlen nicht unterschieden, die doch sicher „subjectiv“ seien[3]).

---

[1]) Léon Dumont, Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen, deutsche Ausgabe, Leipzig 1876, S. 82. Vgl. Kants Analogien, S. 125 f., 300, Anm. 137; 301 f. Anm. 152 ff. Condillac, Traité II, 1. 1; 3. Wundt, Physiol. Psychol. S. 724. A. Horwicz, Psychol. Analysen I, 231 f.

[2]) Vgl. z. B. a. a. O. II, 1. 11: „Worin sollte man noch die Identität der Person setzen, wenn man alles Bewusstsein unsrer Handlungen und Empfindungen, especially of pleasure and pain und des Antheils (concernment), der es begleitet, aufhebt?“

[3]) „Es lässt sich ebenso denken, dass Gott an Bewegungen der kleinsten Theilchen, mit denen die Körper auf die Nerven wirken, Vorstellungen verknüpfte, als dass er das Gefühl des Schmerzes mit der Bewegung eines Stückes Stahl, das die fleischigen Theile eines thierischen Körpers zerschneidet, verknüpfte, zwischen welchen auch nicht die geringste Aehnlichkeit besteht. Why are whiteness and coldness in snow and pain not? (II, 8. 13. 16). — David Hume unterscheidet danach (Treatise of human nature, I, 4. 2; ed. Green and Grose, London 1874, vol. I, 482) drei Arten von „impressions“ oder „perceptions“: ausser den primären und secundären Eigenschaften Locke's drittens: the pains and pleasures. Philosophen und Nichtphilosophen (both philosophers and the vulgar) hielten, sagt er, die erste Gruppe für objectiv (suppose ... to have a distinct continu'd existence), die dritte für bloss subjectiv (esteem ... to be merely perceptions); Streit sei über die zweite

19. Der heraklitische Unterbau, den Platon dem Positivismus gegeben hat.

Platon hat die Lehre von der Instabilität des Objects und von der Correlativität des Subjects und Objects der Warnehmung durch eine genetische Theorie heraklitisirenden Charakters unterbaut und dadurch metaphysisch zu begründen gesucht. Nach unserer Meinung können beide Seiten des Positivismus dieser Zuthaten entrathen; sie ruhen auf controlirbaren Thatsachen fest genug.

Um so deutlicher ist, dass Platon selbst solcher Theorie bedurfte. Mit ihrer Hülfe liess sich zeigen, dass, da Warnehmung ein Product von Processen ist, die dem Satze vom absoluten Flusse unterworfen sind, weder in den Warnehmungen noch in den aus ihnen resultirenden Meinungen [1]) diejenige Identität mit sich, diejenige Permanenz angetroffen werden könne, die dem, was Object, Gegenstand der Wissenschaft sein solle, grundwesentlich sei; dass die Warnehmungsinhalte von Bewusstsein zu Bewusstsein, von Moment zu Moment ruhelos und unvergleichbar wechseln müssen; dass es nur unendlich viele, unter sich unverknüpfbare Augenblicksbewusstseine geben könne [2]). Auf

---

Gruppe. Die Menge halte sie für ebenso objectiv wie die erste, die Philosophen für ebenso subjectiv wie die dritte. Beide berufen sich auf die vorliegende Verwandtschaft; jene auf die mit der ersten Gruppe (colours, sounds, heat and cold, as far as appears to the senses, exist after the same manner with motion and solidity), diese auf die mit der dritten Gruppe (colours, sounds etc. are originally on the same footing with the pain that arises from steel and pleasure that proceeds from a fire). Der Autor selbst reiht daran vorerst den (positivistischen) Grundgedanken, von dem ausgegangen werden müsse, dass die Existenzweise aller drei Gruppen ursprünglich dieselbe sei: Alle drei sind zunächst Bewusstseinsinhalte, „perceptions".

1) *αἱ κατὰ ταύτας δόξαι* (Theaet. 179 C); vgl. oben S. 41, Anm. 5.

2) Theaet. 154 A. .... *ἢ σὺ διισχυρίσαιο ἂν, ὡς, οἷον σοὶ φαίνεται ἕκαστον χρῶμα, τοιοῦτον καὶ κυνὶ καὶ ὁτῳοῦν ζώῳ;* ...... *ἢ πολὺ μᾶλλον, ὅτι οὐδὲ σοὶ αὐτῷ ταὐτὸν διὰ τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν;* 166 B. .... *δοκεῖς τινά σοι* .... *δώσειν ποτὲ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν*

diesem Wege war es am sichersten, auch in dem Leser das Bedürfniss nach einer ontologisch normativen (parmenideischen) Vernunft rege und wirksam zu machen; mehr: er wurde geradezu genöthigt, aus Prinzipien die Nothwendigkeit eines solchen Postulats einzusehen.

Aber gerade dies: gerade, dass durch Platons „principielle“ Begründung eine Steigerung der Inconstanz und Variabilität der Warnehmungsinhalte hervorgebracht wird, die alle Erfahrung übersteigt; dass seine Prinzipien die factisch vorhandene Möglichkeit, in mir und ausser mir Identitäten zu recognosciren, meine Erlebnisse in Cohaerenz zu halten und mit Andern in verständigem und ergiebigem Verkehr zu bleiben, aus der Welt schaffen: das macht diese Begründung und diese Principien selbst im höchsten Grade verdächtig. Nirgends zerfällt die Erfahrung in unablässig changirende oder gar unvergleichbare Momente. So erinnert die ganze Wendung stark an die Manier derjenigen[1]), bei welchen jede Interpretation und Polemik sofort über das thatsächlich Behauptete hinaus — namentlich wenn es festgewurzelten Vorurtheilen widerspricht — zu den wirklich oder vermeintlich unterliegenden Principien und in die wirklich oder vermeintlich unausweichlichen Folgerungen und Folgen überschiesst[2]).

ἀνομοιούμενον τῷ πρὶν ἀνομοιοῦσθαι ὄντι; μᾶλλον δὲ τὸν εἶναί τινα, ἀλλ' οὐχὶ τούς, καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους, ἐάνπερ ἀνομοίωσις γίγνηται ...

[1]) Man denke beispielsweise an die Art, wie eine, wie wir sahen (S. 159 ff.), auch in andern Beziehungen Platon verwandte Natur, wie Fichte mit Kant umsprang; z. B. an die Behauptung (Recension des Aenesidemus, W. W. I, 22), dass die von ihm vorgetragenen Sätze Kants Darstellung zu Grunde liegen müssten, unerachtet er sie nirgends bestimmt aufgestellt habe; oder an die Art, wie er von dem Dreiviertelskopf, dem individuellen Kant, auf den „heiligen Geist in ihm“ Berufung that (oben a. a. O.). Vgl. o. S. 123.

[2]) Namentlich haben die athenischen Sophisten in Folge der Art, wie Platon sie behandelt hat, das zweifelhafte Glück erfahren, immer nach den „nothwendigen“ Principien und Consequenzen, die man in ihren Lehren versteckt fand, beurtheilt zu werden. Zugleich pflegt man dabei jeden Einzelnen für das, was die Uebrigen an factischen Uebertreibungen

So wahrscheinlich es uns ist, dass der Satz von der correlativen Zusammengehörigkeit des Warnehmungsinhalts und des Warnehmungsbewusstseins, von Perceptum und Percipiens protagoreischen Ursprungs ist[1]): so unwahrscheinlich bleibt es, dass Protagoras die von Platon damit verschlungene und zum Theil von ihm selbst gebilligte[2]) Lehre von der Variabilität des Objectiven, insbesondere der Warnehmungsobjecte, und von der Inconstanz und Discontinuität des Subjects, dass Protagoras selbst das Alles weiter getrieben habe, als es thatsächlich nachgewiesen werden konnte; es ist unwahrscheinlich, dass er absolute Instabilität und Incohaerenz des phänomenalen Seins im Sinne des extremen Kratyleismus gelehrt hat, von dem Platons Jugend beherrscht war. Es konnte ihm, wenn er „positivistisch“ angelegt war, wie wir nach Allem glauben voraussetzen zu müssen, gar nicht beikommen, ein Charakteristicum

---

und Ausschreitungen sich haben zu schulden kommen lassen, mitzuverhaften, bis schliesslich die verschiedensten Individuen zu Einem grossen Schuld- und Angriffscollectivum zusammenwachsen (vgl. oben S. 19 f., 28 ff., 36). In Deutschland hat diese platonisirende Methode einen wahrhaft erschreckenden Charakter angenommen. Mehr um das Gesagte zu veranschaulichen, als um es zu belegen — was bei der Fülle von Beispielen völlig überflüssig ist — citire ich eine Stelle aus K. Hildenbrand's Rechts- und Staatsphilosophie, die übrigens unserm Thema auch sonst nahe liegt (I, S. 76 f.): „Durch den Satz „Der Mensch ist das Maass der Dinge“, wie ihn die Sophistik, wenn sie consequent verfuhr, verstehen musste, wäre nämlich ein jedes concrete Individuum berechtigt, sich als den Mittelpunkt des Universums ..... anzusehen. Nicht die Menschheit und die allgemeine Subjectivität des Menschen, sondern jeder einzelne empirische Mensch in der ganzen Zufälligkeit seiner Individualität sollte das Maass der Dinge sein ...... so durfte sie (die Sophistik) folgerecht keine allgemeine sociale oder politische Organisation annehmen. Daher musste sie vor Allem die Arbeitstheilung .... verwerfen .... Höchst bezeichnend ist es in dieser Beziehung, dass der Sophist Hippias .... Ferner, was das politische Leben betrifft, musste die Sophistik, wenn sie consequent verfuhr, die Staatsgewalt als eine ...... alle Staatsbürger gleichmässig schützende und fördernde Gewalt verwerfen.

[1]) Aehnlich auch Peipers a. a. O. S. 292. 314.

[2]) Vgl. Theaet. 171 E. 179 C.

des Wirklichen wider die Erfahrung, um unerfahrbarer Principien willen, zu übertreiben. Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, dass ein Mann, der wenn irgend Etwas, so sicher dies gelehrt hat, dass der Mensch das Maass der Dinge sei — wodurch er doch wohl nicht bloss die Auffassungsweise anderer Wesen, sondern auch das sogenannte Ansich der Dinge als irrelevant für unsere Interessen bezeichnen wollte, —, dass ein Mann, der sogar die Frage nach den „Göttern" ablehnte, gerade da, wo er für seine Lehrsätze die ausreichende Begründung in der allgemein zugänglichen Erfahrung finden konnte, sich in esoterischer Heimlichkeit auf den schlüpfrigen Boden einer uncontrolirbaren Metaphysik begeben haben sollte[1]. Es ist, zumal mit Rücksicht auf den individuellen Charakter der Metaphysik, die ihm von Platon angehängt wird, viel wahrscheinlicher, dass der Berichterstatter mit der Wendung: „Dies nun zwar gab Protagoras uns, dem grossen Haufen nur wie ein Räthsel auf; seinen Schülern aber pflegte er ganz im Geheimen folgende Lösung dazu zu sagen"[2], in launig-feinem Spiel etwa folgenden Sinn hat verschleiern wollen: Für Jemand, der, wie ich, mit philosophischem Blicke den Gedanken in die Tiefe zu schauen weiss, steckt und versteckt sich hinter dieser Doctrin von der Relativität und Variabilität der Objecte doch nur wieder die mir aus meiner eigenen Bildungsgeschichte leider allzu vertraut gewordene Flusslehre, — (deren Anfänge bis auf Homer zurückgehen und welcher Alles bisher gehuldigt hat mit Ausnahme der ehrwürdigen Eleaten)[3].

Man braucht, um diese Auffassung plausibel zu finden,

---

[1]) Sollte er wirklich selbst seine Lehre metaphysisch unterbaut haben, so läge es übrigens auf Grund antiker Andeutungen mindestens eben so nahe anzunehmen, dass er von dem anaxagoreischen *ὁμοῦ πάντα χρήματα* ausgegangen wäre, als von dem heraklitischen *πάντα ῥεῖ*. Vgl. Arist. Met. *Κ* 6. 1062[b] 20 ff.; *Γ* 4. 1007[b] 18; 5. 1009[a] 26 ff. [b] 1 ff.; 25 ff.; Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 218; II, 63.

[2]) Theaet. 152 D; vgl. oben S. 30.

[3]) Vgl. oben S. 31 f.

neben der an Platon schon sonst bemerkten[1]) Tendenz zu generalisiren und nach dem wirklich oder vermeintlich Wesentlichen und Prinzipiellen zu spüren, nichts weiter vorauszusetzen, als etwas von dem ganz gewöhnlichen Hang aller Menschen, unbequeme Meinungen Anderer an selbstabgelegte Irrthümer anzuknüpfen und dadurch unschädlich zu machen oder wenigstens für sich selbst abzuthun.

Jedenfalls ist dies deutlich, dass in dieser heraklitisirenden Beleuchtung der Doctrin für Platon das entscheidende Motiv lag, dem Protagoreismus den Rücken zu kehren.

Und gerade dieses Motiv andererseits ist es, das für denjenigen hinfällig wird, welcher zwischen den positivistischen Grundsätzen und der heraklitischen Metaphysik kein Band der Nothwendigkeit statuiren kann, der nicht der Meinung ist, dass letztere die unerlässliche Voraussetzung der Lehre sei, dass alle Erkenntniss letztlich als Auswickelung dessen betrachtet werden müsse, was für ein gedächtnissbegabtes, fühlendes Wesen in der Warnehmung angelegt ist; dass Warnehmungsobjecte nur existiren für warnehmende Subjecte und umgekehrt; und dass mit dem Wechsel der subjectiven Seite auch ein Wechsel der objectiven eintrete, dass derselbe aber — wie die Erfahrung zeige — kein absoluter (oder gar gesetzloser) sei.

Nur diese Gedanken jedenfalls sind es, denen wir eine Rehabilitirung gegenüber dem platonischen „Idealismus" schuldig zu sein glauben: nur sie gehören zu dem Positivismus, den wir vertreten[2]). Sie stellen übrigens einen Standpunkt dar, der schon ganz für sich allein nicht bloss des grossen Idealisten Abneigung und Polemik, sondern sogar auch sein tendenziöses Ausgreifen auf anderweitige Zuthaten discreditirender Art erklärlich zu machen im Stande

---

[1]) S. 20, Anm. 3; S. 36.

[2]) Sie enthalten noch nicht alles, was in positivistischem Sinne grundlegend gesagt werden muss. Aber auch für die weiteren Aufstellungen scheint Protagoras — wie wir sehen werden — den ausschlaggebenden Wink ertheilt zu haben.

ist. Es war sicherlich für Platons intellektuellen Charakter, so wie wir ihn uns glauben vorstellen zu müssen, aufreizend und ärgerlich genug, dass behauptet werden konnte erstens: Nichts, was wir kennen, ist absolut; Alles ist relativ; nichts hat unabhängige Existenz; alles ist bedingt, die Objecte so gut wie die Subjecte; zweitens: Absolut constant ist nichts Physisches und nichts Psychisches; die Warnehmungsinhalte wechseln nach Individualität und Disposition; auch die „Identität der Person", wird sie absolut gefasst, ist etwas Illusionäres; auch sie ist in vielen Stücken variabel; sie ist constant, identisch nur, soweit übergreifende Reproduction und Recognition das Erlebte verknüpfen und auf Ein Centrum beziehen.

Man braucht in unserer eigenen Gegenwart gar nicht lange zu suchen, um platonisch angelegte Naturen in Menge zu finden, die sich durch Behauptungen solcher Art unheimlich berührt, vielleicht sogar wie Platon sofort angereizt finden würden, irgend ein „Prinzip" im Hintergrund der feindlichen Ansicht zu entdecken, aus dem mit Nothwendigkeit folge, dass nicht bloss, wie behauptet wird, alles Erlebte auf subjectiver und objectiver Seite nicht absolut unveränderlich und identisch sei, sondern dass es absolut veränderlich, absolut fliessend sei, dass es absolut fliessend sein müsse[1]).

Nachdem es für Platon feststand, dass dieses Prinzip in dem extremen Heraklitismus gegeben sei, war seine Stellung zu der Erkenntnisstheorie des auch sonst verhassten — wir werden davon zu reden haben — Sophisten endgiltig entschieden. Jetzt verfiel derselbe, was die Person angeht, dem Verdict, mit jenen lächerlichen, geistreicheln-

---

[1]) Auch Peipers ist geneigt, die Wendung, dass die „Auffassungen der Menschen nothwendig durchaus verschieden sein müssten", „dass die Empfindungen nach der subjectiven und objectiven Seite in jedem Moment ganz anders sein müssten", auf Rechnung forcirter Consequenzmacherei zu setzen. (Vgl. a. a. O. S. 292. 310): „Könnten die erzeugenden Bewegungen als sich gleichbleibend gedacht werden, so würde es keine Schwierigkeit haben, auch die Erzeugnisse constant vorzustellen".

den Joniern verwandt zu sein, die er in seiner Sturm- und Drangperiode nur allzu gut kennen gelernt hatte[1]). Und was die Lehre selbst betrifft, so stieg vor ihm der tumultuarische, ja chaotische Wirbel eines aller wissenschaftlichen Beherrschung absolut widerstrebenden Seins auf, das er selbst — nach Abzug des Bandes der „Ideen“ — immer für den Grundcharakter der Sinnenwelt gehalten hat: „Da ist weder in den Dingen noch in den Begriffen (Worten) irgend etwas heil und fest; sondern alles Seiende geht just wie im Euripus drunter und drüber[2]) und bleibt auch nicht Einen Moment an Einer Stelle“[3]).

20. Wäre die Flusslehre wirklich so wissensfeindlich, als sie Platon erschienen ist?

Es ist nach der von uns vorgetragenen Auseinandersetzung für die Würdigung des protagoreischen Standpunkts zwar nicht mehr, wohl aber für die völligere Kennzeichnung des platonischen Antagonismus und des in ihm treibenden wissenschaftlichen Charakters erforderlich, noch einen Augenblick bei der Frage zu verweilen, ob die Flusslehre der Herakliteer wirklich, wie Platon es darstellt, jede Art von wissenschaftlicher Arbeit unmöglich gemacht haben würde. Findet es sich, dass Vorstellungen dieser Art selbst in einer das empirisch Constatirbare überholenden Fassung, wie sie Platon und Platonikern beliebt hat, wissenschaftlich nicht absolut unbrauchbar und entwickelungsunfähig sein würden, so ist es keine Frage mehr, die prinzipiell, die philosophisch, sondern nur noch eine, die thatsächlich interessirt, wie weit die heraklitische Flüchtigkeit alles Realen in der Welt

---

[1]) Er beschreibt sie mit erbarmungslosem Humor Theaet. 179 E ff. Diese forcirte Bekämpfung der eigenen Jugendneigungen findet in der ebenso rigorosen, aber zugleich wehmüthigen Absage, die Rep. X der „Tragödie“ und ihrem Führer Homer zu Theil wird, ein Gegenbild, das für die romantisch-sentimentalische Natur des Dichterphilosophen höchst bezeichnend ist.

[2]) ἄνω κάτω.

[3]) Phaedon 90 C.

der Warnehmung seine wirkliche Bewährung findet: Und wir haben nicht nöthig, später darauf zurückzukommen.

Bei näherer Betrachtung stellt sich auch in der platonischen Auffassung und Ausdeutung der heraklitischen Kosmologie mehr eine gewisse Sensibilität und Sucht zu übertreiben, wie nüchterne, unbefangene, rationelle Prüfung als das leitende Agens heraus; auch hier ein geistiger Typus, der mehr an J. J. Rousseau oder F. H. Jacobi, wie an Locke oder Hume erinnert; jener gefährliche Typus, der in unserm Jahrhundert, besonders in Deutschland, schon so viel gefühlsbestimmtes, geistreich sprudelndes Unheil hervorgebracht hat[1]).

Es bedarf heute ja keines Wortes mehr[2]), um den alten Heraklit von den Ueberspanntheiten und Lächerlichkeiten seiner nach Athen gewanderten „Schule" zu sondern: Heraklit war nicht Kratylos[3]). Für Platon ist sogar, wie wir sahen, Heraklit und — Homer im Grunde Eins. Das Auf und Ab Heraklits hatte nichts von dem „Drunter und Drüber" an sich, das Platons Phantasie in der Materie sieht; es ist weit von dem absurden, wirklich absolut wissenschaftsspröden „Chaos" der Hesiodeischen Theogonie entfernt, das Platons Vorstellungen schon eher entspricht[4]). Es liess sehr wohl eine wissenschaftliche Auffassung zu.

Man wird nicht sagen können, dass Wissenschaft keine andern Aufgaben habe, als Maass und Gesetz zu erkennen; doch sind es zwei ihrer hervorragendsten Aufgaben; und gerade sie liegen dem platonischen Ideal von Wissenschaft am nächsten. War denn nun das hera-

---

1) Vgl. oben S. 104, Anm. 1; S. 197, Anm. 1.

2) Vgl. besonders P. Schuster, Heraklit 1873, S. 201 ff.; 242; 245.

3) Freilich war er auch nicht, wozu ihn Schuster machen will (a. a. O. S. 19 ff.), der Vater des „Empirismus". Wir rechnen ihn nicht zu den Vorläufern des Positivismus, auf die wir S. 189 hinwiesen.

4) Vgl. Kants Analogien, S. 342, Anm. 413. Auch Aristoteles redet danach von der „Ὕλη" wie von einem realen Prinzip absoluter Indifferenz, Gestaltlosigkeit, Unordnung und zielloser Möglichkeit.

klitische „Feuer, das nach Maassen sich entzündet und verlischt", war die „Sonne, welche das Maass nicht überschreiten wird", waren das „Schicksal", die „Vernunft", von denen er sprach, nicht etwas, was nach Grenze, Gesetz und Ordnung der Natur aussah?

Anstatt nun, wie etwa die Stoiker und Hegelianer später[1]), an Aeusserungen dieser Art bei Heraklit selbst anzuknüpfen, hielt sich unser Dichterphilosoph und Romantiker lieber an jene — mit Aristoteles zu reden[2]) — „extremste" Meinung derer, die sich allerdings auch noch für Herakliteer ausgaben[3]), von denen aber Andere, z. B. Aristoteles, nicht wussten, ob sie das im Ernst und wirklich meinten, was sie sagten, und gegen deren freche Sophismen und spielerische Confusionen es nöthig ward, das wohlverclausulirte Princ. identitatis als unübersteiglichen Grenzwall des Denkbaren aufzurichten[4]).

So lange der Heraklitismus nicht bis zu der wahnwitzigen Annahme einer leibhaftigen coincidentia oppositorum für denselben Ort und denselben ungetheilten Moment vorschreitet, können seinen Weltconceptionen weitgehende Zugeständnisse gemacht werden, ohne dass Wissenschaft nöthig hätte, über die Beherrschbarkeit so gearteter Thatsachen in platonische Verzweiflung zu gerathen. Selbst in der radicalen Nüancirung, nach welcher man auch nicht Einmal in denselben Strom steigen kann[5]), wird nichts vorausgesetzt, was wissenschaftlich absolut undisciplinirbar wäre.

Der Platoniker Peipers sagt[6]): „Die Heraklitischen Dinge würden mit Linien vergleichbar sein, die nicht nur

---

1) Vgl. o. S. 162 ff.; Herbart, Einl. a. a. O. S. 205 f., 208.

2) Met. Γ 5, 1010ᵃ 10 (*ἀκροτάτη δόξα*).

3) *τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν* (a. a. O.).

4) Vgl. o. S. 90, Anm. 2; S. 93, Anm. 4; S. 116, Anm. 1; S. 161, Anm. 2.

5) Kratyl. 493 E; Arist. a. a. O. 1010ᵃ 14.

6) An einer Stelle, wo er — echt platonisch — Heraklits eigene Aeusserungen über Regel- und Gesetzmässigkeit als einen Abfall von seinem „Prinzip" erklärt und sich nun bemüht, seinerseits den Heraklitismus „nach der Strenge des Princips" zu charakterisiren (a. a. O. S. 520).

ihre Richtung änderten, sondern sie in jedem Punkte nach einem andern Gesetz änderten". Wir haben den Fall solcher Linien in den wirklichen Bahnen unserer Planeten vor uns; sie bewegen sich, auf die Sonne bezogen, nicht in Kreisen, auch nicht in exacten Ellipsen, sondern auf Grund gewöhnlicher Attractionen und wechselnder „Störungen" ändern sie, genau gefasst, fortwährend das Krümmungsgesetz ihrer Bahn; fortwährend ändern sie auch ihre Geschwindigkeit; und sie bewegen sich doch gesetzmässig; und sie überschreiten doch nicht die „Maasse"; und die Wissenschaft beherrscht sie doch! Sie beherrscht sie so sehr, dass es ihr sogar, trotz der perspectivischen Verzwicktheiten, in welche diese wirklichen Bahnen für uns gerathen, doch gelingt, die Zeit, wo wir einen dieser Himmelskörper an einem bestimmten Orte zu erwarten haben, bis auf Bruchtheile einer Minute vorauszusagen.

Davon konnte freilich Platon nichts ahnen: dessen ganze Begierde, was diesen Fall anbetrifft, auf die Herauslösung von gleichmässigen wirklichen Bewegungen[1]) aus den scheinbaren gerichtet war; welche Begierde danach all jene wunderlichen und verkniffenen Kugel- und Kreis-Vorstellungen zur Folge gehabt hat, die erst durch Copernicus und Kepler beseitigt worden sind. Wäre nun ein durch scheinbare Irregularität und fliessenden Wechsel so leicht zu verwirrender Philosoph[2]) wie Platon, wenn ihm die tychonischen Marsaufzeichnungen vorgelegen hätten, angesichts eines so verzwickten Laufs wohl je auf den ebenso geduldigen wie genialen Einfall gekommen, zunächst identische Marsörter herauszulösen, danach (wenn auch nur annähernd) Bahn und Sonnenabstand der Erde zu fixiren und schliesslich die Ellipse der wirklichen Marsbahn hervorzuholen? Oder: Was hätte er zu der Aufgabe gesagt, die Wärme oder die Zeit oder räumliche Längen „exact" zu messen, wo doch kein Körper unter dem Einfluss der

---

[1]) *τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα* (Sosigenes bei Simplicius, Scholl. Arist. 498 ^{b} 1 ff.) [2]) Vgl. S. 76, Anm. 1.

Wärme sich absolut gleichmässig dehnt, wo keine der Chronometrie zur Verfügung stehende Bewegung völlig gleichmässig sein kann, wo kein körperlicher Massstab immer gleich lang bleibt? In welche Verzweiflung würde er gerathen sein, wenn er die Declination der Magnetnadel nicht bloss nach Orten, sondern auch an demselben Orte nach Zeiten, ja an Einem Tage variirend angetroffen hätte! Oder: welcher Platoniker würde nicht glauben, wenn er die Zerstörung des Zusammenhangs eines festen Körpers nicht bloss erfolgen sähe, wenn Druck oder Zug eine gewisse Grenze übersteigen, sondern auch unterhalb dieser Grenze in Folge blossen Belastungswechsels: welcher Platoniker würde nicht glauben hier einen Fall von Variabilität vor sich zu haben, der nicht zu weiterer Untersuchung, sondern nur zur Verzweiflung einlüde! Und doch haben die von A. Wöhler u. A. angestellten Versuche approximativ bestimmt, in welchem Verhältniss je nach den Materialien und dem Grade der Annäherung der grössten Spannung an die „Festigkeitsgrenze" die Zahl der wechselnden Belastungen zur Differenz zwischen der grössten und kleinsten steht.

Platon malt den Wechsel der Warnehmungen Theaet. 183 A ff. weit über den wirklichen Sachverhalt nach seinen heraklitisirenden Prinzipien zu einer ungeheuerlichen Fiction aus. Aber selbst sie würde bei hinlänglicher Capacität der percipirenden Intelligenz in Beziehung auf jeden ungetheilten Moment feste Urtheile und bei etwaiger Periodicität und Gesetzmässigkeit des Wechsels sogar allgemeine Urtheile zulassen. Der platonischen Fiction nahe kommt unser Verhältniss zu den Gesichtsobjecten [1]). Jede active und passive Lagenveränderung unserer Augen im Raum verändert die perspectivischen Aufnahmen [2]); und doch ist selbst bei dieser, in platonischer Uebertreibung geredet, „unend-

---

[1]) Oder man denke an die klassischen Musterbilder alles launisch Wechselvollen und Unbotmässigen: an Wind und Wetter! Wie ist beides auf dem Wege, in berechen- und beherrschbare Gesetzmässigkeiten einzugehen! [2]) Vgl. oben S. 75, Anm. 7.

lichen" Variation Festigkeit unserer Urtheile möglich. Fast blindlings sich bildende Normalaufnahmen von meist ziemlich vagem Charakter, auf die alle übrigen mehr oder weniger bestimmt und bewusst reduzirt werden, beseitigen sehr bald die zerfliessende Unendlichkeit[1]).

Beseitigen sie sogar vor aller methodisch-wissenschaftlichen Behandlung, ohne dass auch nur der anthropocentrische Standpunkt der unwissenschaftlichen Naivetät aufgegeben zu werden brauchte. Und wenn dann später selbst der heliocentrische Standpunkt des Copernicus und Kepler wissenschaftlich nicht mehr zureicht, wenn in dem unendlich verschlungenen Labyrinth kosmischer Wechselwirkungen dem *Δός μοι ποῦ στῶ* nirgends mehr ein Platz sich bietet, von wo aus Raumlagen absolute Bestimmung zu empfangen vermöchten, beherrschen und berechnen wir, soweit unser unbewaffnetes und bewaffnetes Auge reicht, die Erscheinungen doch. Wir wissen, dass sie von mechanischen „Kräften" zusammen- und auseinandergehalten werden, welche absolut gleichmässig nach Functionen der Massen und Entfernungen wirken[2]). Dergleichen soll es freilich nach unsern Platonikern auf dem Boden des Heraklitismus nicht geben dürfen. Peipers erklärt a. a. O.: „Es darf nach der Strenge des Prinzips keine kontinuirlich wirkenden Kräfte und keine stetigen Wirksamkeiten geben, sondern nur diskontinuirliche, unendlich zerstückte". Man sieht nicht ein, weshalb. Es ist unglaublich, wie weit die platonisirende Consequenzmacherei sich versteigen kann.

Platon selbst trieb bekanntlich die Scheu vor dem Heraklitismus schliesslich so weit, dass er jede Form von „Werden" für ein Hemmniss wissenschaftlicher Exactheit und „Wahrheit" hielt, dass er nur in dem absolut Beharrlichen ein echtes und vollgültiges Object der Wissenschaft und wirkliches „Sein" erblickte, alles Werden und alle Veränderung aber an die wandelbare „Meinung" verwies

---

1) Vgl. Helmholtz, Physiol. Optik, S. 446.
2) Vgl. Kant's Analogien, S. 159 f.

und aus dem Reiche des Realen ausschloss, so dass Untersuchungen über die „Natur“, als wissenschaftlich unausführbar, plausiblen „Mythen“ preisgegeben wurden und wissenschaftlich nichts weiter übrig blieb, als die „Flucht“ in das Gebiet der ewigen Begriffe und des „reinen Denkens“[1]).

Man kann es in der Geschichte verfolgen, wie sich an diese platonische Abkehr von der Welt der äusseren Objecte die Bevorzugung und danach Ueberschätzung des Psychischen vor dem Physischen gehängt hat. Wir finden sie in steigender Progression in der späteren Stoa, im Neuplatonismus, bei dem grössten Theil der scholastischen Philosophen, bei allen Mystikern. Und doch: wie steht gerade in der Frage, von der hier die Rede ist, das Psychische unendlich ungünstiger als das Physische! Es ist heut zu Tage schwerlich Jemand, der behaupten möchte, dass, was Stabilität und folgeweise wissenschaftliche Bequemlichkeit und Tauglichkeit angeht, die psychischen Objecte und Processe vor den physischen irgend einen Vorrang hätten; der nicht umgekehrt in dem Abfluss der Vorstellungen eher als in der Veränderung der Naturerscheinungen Beleg und Beispiel für den heraklitischen Fluss, der in dem inneren Leben nicht selbst die „extremste“ Auffassung dieses Flusses abgebildet finden möchte; dem es nicht um dieses Unterschieds willen ganz begreiflich wäre, dass die von Platon so verdächtigte Naturwissenschaft leichter fortschreitet und schneller wissenschaftlich haltbare und fruchtbare Resultate gewinnt als die Seelenwissenschaft! Und doch ist auch in dem unaufhaltsamen Strom selbst des psychischen Geschehens, in den man wirklich nicht Einmal eintaucht, ohne ihn verändert zu finden, die Möglichkeit zu wissenschaftlichen Ansiedelungen nicht ganz ausgeschlossen.

Kant freilich, so sehr gerade er als einer der Ersten ausgezeichnet werden muss, welche in Deutschland den

---

[1]) Rep. 534 A; 478 A ff.; Tim. 28 B f.; Phaedon 79 C f.; 99 E; Phileb. 59; Arist. Met. *A* 9, 992 ᵇ 8 f. (*ὅλη ἡ περὶ φύσεως σκέψις ἀνῄρηται*).

grossen Unterschied wissenschaftlicher Verwerthbarkeit, der in dem heraklitischen Charakter des Psychischen gegenüber der materiellen Stabilität[1]) liegt, klar erkannt und bestimmt ausgesprochen haben, brachte seine platonische Gemüthsart darin sofort wieder zum Vorschein, dass er auf dem neuen — so zu sagen prinzipiell antiplatonischen — Standpunkt nun nicht Worte genug finden kann, um die Unfähigkeit der Psychologie, mit der Physik zu concurriren, herauszustellen und zu — übertreiben[2]). Aber selbst er sieht in dem heraklitischen Charakter des seelischen Lebens keinen Grund, die „Naturbeschreibung der Seele" — er denkt sie sich sogar, „so viel möglich", als „systematische" Naturbeschreibung — unausführbar zu finden[3]). Und allerdings: Warum soll nicht in einem Gebiet, wo freilich Alles Process, Unruhe und Fluss ist, wo aber doch die Abläufe der Erscheinungen sich an vielen Stellen zugleich und in periodischem Nacheinander auf ähnliche Weise wiederholen, die Möglichkeit gegeben sein, das viele Aehnliche wissenschaftlich zu vergleichen, in Klassen zu stellen und systematisch zur Einheit zusammenzuziehen? Schon die populäre Betrachtungsweise unterscheidet das Fühlen vom Denken, das Wünschen vom Wollen u. s. w. Aber man kann ja psychologisch über blosse Classification und Charakteristik entschieden weit hinauskommen. Wir können die nach

---

[1]) „Wenn gleich der Satz einiger alten Schulen: dass Alles fliessend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend sei, nicht stattfinden kann, sobald man Substanzen annimmt, so ist er doch nicht durch die Einheit des Selbstbewusstseins widerlegt .....; da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung Ich .... so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich .... nicht ebenso wohl fliesse" (Kr. d. r. V., W. W. II, 292). „Die Erscheinung vor dem äusseren Sinn hat etwas Stehendes oder Bleibendes ..... anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat ..... Denn in dem, was wir Seele nennen, ist Alles im continuirlichen Flusse ...... (a. a. O. 304 f.).

[2]) Vgl. Kant's Analogien, S. 117 f.; 163 f.

[3]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturw., Vorrede, W. W. V, 309 f.

aussen getretenen Producte des Seelenlebens, namentlich wenn sie fest geworden sind, statistisch behandeln; wir können sie, wie Naturobjecte, analysiren; wir können das Verflossene ans dem Gedächtniss zum Theil wieder herstellen; wir können dem Gedächtniss durch zweckmässige Notata zu Hülfe kommen; auch das Experiment ist uns weder an uns noch an Andern ganz verschlossen. So ermangelt denn die Seelenlehre auch einiger wohl constatirten „Gesetze“, wie der der Ideenassociation[1]), und einiger Erklärungen der Thatsachen aus solchen nicht. Selbst der gewöhnliche Mensch weiss unter Umständen sehr wohl, was er gegebenen Falls von sich oder Andern zu erwarten hat; kein Mensch ist so „launisch“ und „unberechenbar“, dass wir ihn nicht gelegentlich doch verrechneten und beherrschten. Und nicht bloss aus dem Verhalten der Einzelnen, sondern auch aus dem Leben grösserer Gruppen, ja ganzer Nationen und Zeitalter scheinen uns Gesetze entgegenzuschimmern[2]).

Selbst von exacter, mathematischer Behandlung hat der heraklitische Fluss des Seelenlebens entschlossenere und zähere Forscher nicht abzuhalten vermocht. So unergiebig nun auch in letzter Instanz Herbarts fictiv-hypothetische, massstablose Rechnungen haben bleiben müssen, so wenig bisher auch der psychophysische Umweg den ersehnten Massstab für die inneren Quantitätsrelationen dargeboten hat[3]): so muthen diese Versuche bei all ihrer bisherigen Fruchtlosigkeit immer doch bei Weitem erfreulicher an und erwecken im Ganzen auch bessere Aussichten als die schnellfertige Resignation platonischer Art.

---

1) Vgl. S. 52 f.

2) Vgl. S. 42, Anm. 3; D. Hume, Untersuchung in Betreff des menschl. Verst., Abth. VIII (Kirchm. S. 75 ff.); F. A. Lange in dem Artikel „Seelenlehre“ in der Encyclopädie des ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens VIII, 581 ff.; J. St. Mill, Logik VI, 4; A. Comte und der Positivismus, deutsche Uebers. 1874, S. 44 f. M. W. Drobisch, Die moral. Statistik und die menschliche Willensfreiheit, 1867, S. 45. 55 ff.

3) Vgl. u. A. die Berichte u. Kritiken von P. Langer, Die Grundlagen der Psychophysik, 1876; G. E. Müller, Zur Grundlegung der Psychophysik, 1878.

Das grösste Interesse müssen begreiflicher Weise diejenigen psychischen Grössen und Grössenverhältnisse erregen, welche das menschliche Handeln bestimmen; die Grade dessen, was jedesmal als Ziel des Begehrens und Willens, was als „ein Gut“ erscheint. Wie werthvoll wäre es für alle Disciplin und Leitung, für alle Erziehung und Regierung, wenn es gelänge, in dieser Sphäre eine exacte Messkunde, oder gar eine exacte Statik und Dynamik zu etabliren! Da ist es denn ein ebenso merkwürdiges Zeugniss für die Macht der Thatsachen wie für die zwingende Gewalt festgewurzelter Interessen, dass derselbe Platon, der auf dem vergleichsweise so bequem liegenden Boden der äusseren Natur um des „Flusses“ der Erscheinungen willen die Wissenschaft verzweifelnd dem Mythos preisgab, in dem unendlich viel fliessenderen psychischen Leben an der Stelle, wo sein praktisches Interesse wissenschaftlicher Menschenregierung und „Psychagogie“ lebendig ward, die vorliegenden Thatsachen mit der grössten Sorgfalt in's Auge fasste; dass er hier spontan, in ursprünglicher, selbsteigener Regung das Bedürfniss zu messen und zu rechnen empfand, auf das seitdem agathometrische Bemühungen vielfach mit dankbarer Anerkennung haben zurückweisen und sich stützen können[1]).

Derselbe Platon hat dem psychischen Flusse noch auf eine andere freilich nicht gleich glückliche, für uns aber ebenso belehrsame Weise eine wissenschaftliche Verwerthbarkeit abzugewinnen gesucht: ich meine durch jene Distinction und Systematik der seelischen Erscheinungen, die sich nicht dabei beruhigte, für gleiche und ähnliche Zustände und Processe zusammenfassende Klassenbegriffe zu fixiren, sondern die dieselben sofort zu praeformirten „Kräften“ oder „Vermögen“ der sogenannten Seele verhärtete. Es ist

---

[1]) Protagoras 356 C ff. Vgl. Leibnitz, Nouv. Ess. a. a. O. 265 a ff.; J. H. Lambert, Neues Organon Alethiologie, § 107 ff.; Architektonik, I, 81; J. Bentham bei Et. Dumont, Traité de législation civ. et pen. I, 58 f. (dazu Guyau a. a. O. S. 206 ff.). G. Th. Fechner, Ueber das höchste Gut, 1846, S. 30 ff.

bekannt, wie verhängnissvoll diese „Theorie“ bis auf Kant gewuchert hat: zu welchem verwirrenden Reichthum gerade bei Kant selbst der platonisch-scholastische Trieb diese sich theils helfenden, theils störenden und befehdenden Potenzen entwickelt hat. Schon Herbart hat an diesen Gebilden die Verwandtschaft mit den platonischen Ideen hervorgehoben — sie entstammen jedenfalls derselben Stabilitäts-Sucht und demselben wissenschaftlichen Vorurtheil, wie diese —; zugleich hat er sie treffend als — mythologische Personificationen markirt[1]). Es bedarf, um die heraklitischen Ströme wissenschaftlich zu beherrschen, wie im Physischen der platonischen Ideen, so im Psychischen der platonischen „Vermögen“ nicht. Man kann mit Conceptionen und Fictionen dieser Art anfangen; aber man darf nicht mit ihnen endigen; man muss hier wie im Physischen die „Kräfte“ in Gesetze auflösen; Vermögen wie Kräfte sind für den Positivisten wissenschaftlich werthvolle Hilfsbegriffe und Abbreviaturen, aber keine Realitäten im eigentlichen Sinne; er benutzt sie, um der Erscheinungen Flucht erst einmal denkend zum Stehen zu bringen; wenn

---

[1]) Die früheste und zugleich für unsere Zwecke lehrreichste Stelle ist die, welche Hartenstein in Herbart's Kleineren philosophischen Schriften und Abhandlungen, erster Band, 1842, S. X f. aus dem Jahre 1800 mittheilt: „Mittelpunkte, Sammelplätze des Beobachtens scheinen diese Triebe und Vermögen zu sein, sammt den zugehörigen Kunstwörtern. Man muss etwas haben, wohin man den Verstand richten könne. Darum erfand Plato seine Ideenlehre, wie er den Sokrates im Parmenides sagen lässt. Ist die Natur erst in ein Spiel Karten verwandelt, so kann man damit auch bequemer spielen ......; ist man nicht durch voreilige Hoffnungen verwöhnt, ist man noch bescheiden und thätig, so kann man jetzt anfangen zu untersuchen: Die Platonische Ideenlehre ist verwirrter und verräth sich leichter ...... als unsere Psychologie. Wir hypostasiren weit weniger allgemeine Begriffe als er“ .... Und doch: „Ist nicht ..... ein förmlicher Olymp im Menschen erbaut, wenigstens mit ebenso vielen Personagen, die da unter einander conversiren und einander helfen und widerstreiten? Wie die Natur in Götter zerspalten ward, von denen man nun dichten konnte, so ist hier der innere Mensch in Kräfte u. s. w. aufgelöst, von denen man sich nun ein Schauspiel aufführen lassen .... kann“.

er bis zu den Prinzipien vorgedrungen ist[1]), entwerthet er sie.

21. Noch einmal die heraklitisirende Warnehmungstheorie des platonischen Theaetet.

Wir müssen der heraklitisirenden Warnehmungstheorie Platons noch einige Aufmerksamkeit zuwenden. Wie sollen des Näheren jene Processe gedacht werden, denen die Theorie die Erzeugung der Warnehmungen zuschreibt?[2]) Müssen sie nothwendiger Weise zu jener absoluten Instabilität des Ich und der Dinge führen, die ihnen nachgesagt wird?

Platon sagt: Alles bewegt sich jederzeit in jeder Form der Bewegung[3]). Näher unterscheidet er[4]) zwei Arten von Bewegungen und Veränderungen: räumliche und qualitative[5]). Und in der That musste die dritte, an die man denken könnte, die substantielle, das absolute Werden für das Gebiet wegfallen, das für alles Werden erst die „Möglichkeit" enthält. Aber auch die qualitative Veränderung muss, und zwar aus demselben Grunde, verschwinden. Auch von Qualitäten kann erst im Bereiche der fertigen Warnehmung die Rede sein. Der seelische Process, aus dessen „Möglichkeiten" die Warnehmung und ihre qualitativ verschiedenen Inhalte aufsteigen, ist also schlechterdings als räumliche Bewegung zu fassen[6]).

Sofort sehen wir uns aber von diesem Punkte aus zu einer Position gedrängt, wo es der vorgeblich alle Substantialität und Bestimmtheit leugnenden gegnerischen Doctrin ebenso unmöglich erscheinen muss, ohne feste Einheiten (ohne so zu sagen herbart'sche Realen)[7]) auszukommen,

---

1) Vgl. S. 43. 80. 154 f.

2) Theaet. 181 C: *ποῖόν τί ποτε ἄρα λέγοντες φασὶ τὰ πάντα κινεῖσθαι.*

3) *Πάντα πᾶσαν κίνησιν ἀεὶ κινεῖται* (Theaet. 182 A). Vgl. 156 A. E. 180 D. 181 C. D.

4) a. a. O. 181 C. D.

5) 1) *φορά*, 2) *ἀλλοίωσις*.

6) So auch Peipers, a. a. O. S. 301.

7) Vgl. S. 146; Herbart, Einl. a. a. O. S. 232 ff.; Kants Anal. S. 237.

als Platon selbst im Timaeus[1]), wo er seinerseits den Versuch macht, die Warnehmungen aus dynamischen Bewegungsprozessen abzuleiten. So schattenhaft seine Tetraëder, Kuben u. s. w. sind, die in den erzeugenden Bewegungen spielen: es sind doch Bestimmtheiten, wenn auch nur räumliche, mathematische, wenn auch nur Gestaltbestimmtheiten. Irgend etwas Festabgegrenztes, Einheitliches muss eben auf alle Fälle dem Raum, der blossen Form der Lagenveränderung gegenüber gedacht werden, um letztere auch nur als solche auffassen zu können. Entweder ist Alles bloss absoluter Qualitätswechsel oder, wenn Ortsveränderung auch nur mitspielen soll, so ist das, was sich so ändert, nur als ein irgendwie Festes, als ein wenn nicht nach aussen für die Warnehmung, so doch innerlich determinirtes Quale[2]) vorstellbar und für „Erklärung" nutzbar. Hat also Protagoras räumliche Veränderungen als Grund der Bewusstseinsinhalte angesetzt, so konnte er — das erforderte schon der Begriff der Ortsveränderung — ohne determinirte Dingeinheiten im Raume schlechterdings nicht auskommen; und für seine transcendente Sphäre wenigstens wurde der schroffe Satz, dass der Seinsbegriff radical zu eliminiren sei[3]), hinfällig.

Noch ein Wort von der „Möglichkeit"[4]). Uns ist heute, namentlich seit Helmholtzens Wiedererneuerung gewisser Gedanken Locke's[5]), folgende Metaphysik ganz geläufig: Was die „Dinge an sich" „sein", ihrem „inneren Wesen" nach sein mögen, wissen wir nicht, und können wir nicht wissen; ihr „Wesen", ihre einheitliche Natur besteht für uns in der Fähigkeit, Möglichkeit, Kraft[6]), unter solchen und solchen Umständen solche und solche, unter gleichen gleiche Wirkung auszuüben und zu erfahren. Zu Ende gedacht, müssten die von Platon unter dem Namen

---

1) 61 C ff. 2) Vgl. Lotze, Streitschriften, S. 10.

3) *τὸ εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον.* 4) Vgl. oben S. 179, Anm. 5.

5) S. o. S. 92, Anm. 2 f.; Sigwart, Logik, II, S. 147 ff. Vgl. indessen auch, was schon Aristoteles über die *φύσις* der in den Actionsprocessen spielenden Realen lehrte; z. B. was (de gen. et corr. 326ᵃ 29) gegen die Atomistik erinnert wird; und oben S. 80, Anm. 1.

des Protagoras entwickelten Sätze über Bewegungen, welche die Möglichkeit zu thun und zu leiden haben, zu ähnlichen Vorstellungen führen: möchte er auch selbst die in solcher Möglichkeit gegründete einheitliche „Natur“ nicht sowohl den in den Bewegungen schwebenden „Dingen“, Elementen — oder wie man sonst diese letzten Bestimmtheiten nennen will — als den, etwa nach Geschwindigkeit und Amplitude von „Schwingungen“ unterschiedenen, jedenfalls verschiedengearteten Bewegungen selbst zuschreiben. Wirklich macht Platon die Erzeugung der in das Bewusstsein fallenden Effecte von einem gewissen symmetrisch zusammengehörigen Bewegungspaar[1]) abhängig; welche Doctrin nicht bloss überhaupt den Bewegungen feste Modi vindizirt, sondern sogar so bestimmt und unabänderlich praeformirte Ordnungen und Zusammenordnungen voraussetzt, dass man fast an die modernen Lehren von den spezifischen Sinnesenergien bis in die Young-Helmholtzsche Farbentheorie hinein erinnert wird.

Bei diesem metaphysischen Sachverhalt wäre die durch jene cooperirenden, gesetzmässig aufeinander abgestimmten Bewegungen erzeugte phänomenale Welt doch wohl nur dann in Gefahr, jenem an den Euripus erinnernden Wirbel und Tumult anheimzufallen, den Platon in dem heraklitischen Flusse mit Schrecken vor sich sieht[2]), wenn die transcendenten Bewegungen unübersehbar mannigfaltig wären oder gar sinnlos, gesetzlos, chaotisch fortwährend in einander umschlügen: was weder in der Consequenz eines Prinzips liegt, das selbst so viel Wohlordnung und Harmonie voraussetzt, noch gar durch die Erfahrung irgendwie belegt wird.

---

[1]) Vgl. Theaet. 153 E: *ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φοράν.* 156 D: *ἐπειδὰν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ ..... ἃ οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος.* 159 E: *ἐγεννησάτην ὅ τε τοιοῦτος Σωκράτης καὶ .....* Vgl. Peipers a. a. O. S. 295. 336. — Uebrigens kennt Platon selbst recht wohl auch die erste Weise der „Möglichkeit“; vgl. Soph. 247 D. Phaedr. 270 D. Theaet. 174 B.

[2]) S. 197, Anm. 2 f.

Wir dürfen nach alledem unsere Auseinandersetzung über den metaphysischen Unterbau, den wir bei Platon der protagoreischen Erkenntnisslehre hinzugefügt finden, wohl mit dem Urtheil schliessen, dass der „göttliche Mann“ uns damit einen Lehrartikel darbietet, von dem erstens wenig Wahrscheinlichkeit besteht, dass er echt protagoreisch sei; dessen ferner weder der Protagoreismus als Grundlage bedarf, noch welcher die abschreckenden Consequenzen nothwendiger Weise in sich enthält, die Platons romantische Phantasie darin erblickt; dass überhaupt der grosse Idealist hierbei allzu beflissen sich zeigt, ganz Verschiedenartiges, ja Unvereinbares gewaltsam als nothwendig zusammengehörig zu erweisen; dass er den Heraklitismus ebenso übertrieben, ja carrikirt hat wie den Protagoreismus.

22. Uebertragung der protagoreischen Relativitäts- und Instabilitätslehre auf die materiellen Dinge und das Ich.

Wir kehren zu denjenigen Sätzen zurück, welche wir als den gesunden, wir sagten „positivistischen“, Kern aus Platons Mittheilungen über Protagoras herausgelöst haben. Erstens: Kein Warnehmungsinhalt existirt ohne correlates (fühlendes) Bewusstsein; und kein animalisches, menschliches Bewusstsein existirt ohne sinnliche Objecte. Zweitens: Die Warnehmungsdaten und die Bewusstseinsfärbungen wechseln; sie sind weder absolut constant noch absolut identisch.

Wir haben zunächst, ehe wir zu der Erörterung dessen übergehen, was Platon gegen diese beiden Thesen abwehrend erinnert hat, noch die Consequenz zu ziehen, die sich aus ihnen für die Auffassung der Dinge ergibt: jener Steine, Thiere, Menschen, die das gewöhnliche Urtheil als permanente, mit sich selbst identische, auch unabhängig vom Bewusstsein bestehende Realitäten ansetzt; denen es die Empfindungsinhalte als bleibende Attribute oder transitorische Accidenzen zuschreibt[1]).

[1]) Vgl. S. 137 ff.

Die Stelle im Theaetet, wo der Idealist über diesen Punkt Bericht erstattet, ist kurz, aber von schwerwiegendem prinzipiellem Gehalt. Sie lautet ihren wesentlichen Bestandtheilen nach folgendermassen: Wenn im Warnehmungsact Farbe gesehen, Härte oder Wärme gefühlt wird, so sind diese Qualitäten nicht als selbständige Realitäten da, sondern sie entstehen zusammen mit dem Warnehmungsactus und werden demnächst Objecten als inhärirende Eigenschaften beigelegt. Jene Objecte sind aber selbst nichts weiter als Aggregate solcher an sich unselbständigen, sogar (relativ) fliessenden[1]) Inhalte[2]). Was von den Theilen gilt, gilt auch von den Ganzen: auch sie haben nur eine mit den Warnehmungsacten wechselnde, vergängliche[3]), relative Existenz.

Natürlich muss von den Correlatis dieser wechselnden objectiven Inhalte, von den Bewustseinen, den Subjecten, den Ichs dasselbe gelten: auch sie haben nur relative, flüchtige Realität[4]); vielleicht hat Protagoras sogar auch sie für blosse Aggregationen von Theilbewustseinen erklärt, die nur gerade soweit jedesmal eine Einheit bilden, als sie durch Gedächtniss und Identität der Auffassung verknüpft gehalten werden[5]).

Als der Bericht über diese Lehre beendet ist, richtet Sokrates an den jungen Theaetet die ironisch-schadenfrohe Frage, wie ihm dieselbe munde. Dieser aber ist über das,

---

1) Platon macht sie aus Gründen, die wir kennen gelernt und discutirt haben, zu absolut fliessenden. Vgl. o. §§ 17 u. 19.

2) *ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ..... ὁρᾷ δὴ τότε .... τὸ δὲ ξυγγεννῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν, εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὁτιοῦν ξυνέβη χρωσθῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι. καὶ τἆλλα δὴ οὕτω, σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὑποληπτέον .... δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν* (ὅλων?) *ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῶόν τε καὶ εἶδος* (156 D ff.).

3) ...... *γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα* (a. a. O. 152 B).

4) Vgl. u. A. 157 B: *οὔτε τι ... οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ ... οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ.*

5) Vgl. 159 B ff.

was er vernommen hat, so verblüfft, dass er verlegen sagt, er wisse es nicht. Und allerdings widerstreben solche Sätze beim ersten Anhören so radical aller natürlichen und gewöhnlichen Ansicht, dass sie den Allermeisten nur den Eindruck eines spielerisch forcirten und keiner ernstlichen Beachtung werthen Kunststücks machen können. Und doch sind sie, näher betrachtet, völlig desselben Charakters und Gehalts, wie die früheren Sätze, welche wir als Grundlagen des Positivismus bezeichneten und als die nothwendigen und fundamentalen Ausgangspunkte aller Erkenntnisstheorie unsererseits acceptirt haben. Auch sie sprechen nichts weiter als einen thatsächlichen Verhalt aus. Und es ist nur eine Folge der verhärteten Gewöhnung, von dem, was ursprünglich und thatsächlich vorliegt, sofort zu verknüpfenden, ergänzenden, ausgleichenden und deutenden Vorstellungen überzuspringen, dieselben mit dem unmittelbar Gegebenen zu vermischen oder ihm sogar unterzuschieben, dass man eine Ansicht, die diese Zuthaten der Reflexion ausdrücklich zuerst einmal wieder abschneidet, so befremdlich — oder lächerlich findet.

So müssen wir in der Geschichte von Neuem bis auf David Hume herabgehen, ehe wir die Lehre, welche Platon nur wie im Spass und Spiel dem Protagoras nachgeredet zu haben scheint, im Ernst wieder aufgenommen und des Breiteren entfaltet finden. Ja auch nach Hume ist kaum irgendwo diese letzte Seite der positivistischen Grundlegung besonders hervorgehoben und ausführlicher beachtet oder erörtert worden. Umsomehr sehen wir uns genöthigt, um den kurzen und eiligen Apophthegmen des platonischen Berichts die erforderliche Ausführung und Beleuchtung und das zukömmliche Gewicht zu geben, dem modernen Geistesverwandten des Protagoras einige Parallelstellen zu entlehnen.

In der Auffassung der Naturdinge als Aggregationen von unselbständigen, relativen Empfindungsinhalten hatten Locke und Berkeley beträchtlich vorgearbeitet[1]). Ihrem

[1]) Locke a. a. O. II, 8. 10 ff.; 23. 11 ff. Berkeley, a. a. O. sect. 25, 48, 62 ff., 103 ff. Vgl. Kants Analogien, S. 153 f.

consequenteren und kritischeren Nachfolger blieb es vorbehalten, die Inconsistenz und Variabilität dieser Aggregationen noch kräftiger zu markiren und dieselben Eigenschaften, die seine Vorgänger und er selbst von den materiellen Dingen hatten prädiciren müssen, auf die von Berkeley noch so schwärmerisch verehrte Ich-Substanz zu übertragen[1]). Das hat er denn aber auch mit der ihm eigenthümlichen Unbefangenheit, Klarheit und Ruhe so erschöpfend gethan, dass kaum noch etwas hinzuzusetzen ist, und dass auch Protagoras' „Wahrheit" den Gegenstand schwerlich gründlicher erörtert hat. Das Bezügliche steht in dem Tractat über die menschliche Natur, Erstes Buch, vierter Theil, zweiter und sechster Abschnitt; ich hebe die prägnantesten Stellen heraus[2]).

„Jedes Ding, welches dem Bewusstsein (Mind) erscheint, ist nur eine Vorstellung (perception)[3]); die Lehre von der gesonderten (distinct) und unabhängigen Existenz (independent existence) unserer sinnlichen Vorstellungen widerspricht der offenkundigsten Erfahrung (is contrary to the plainest experiences); sie sind von unseren Organen, von der Disposition unserer Nerven abhängig; nicht als ob unser Körper jene unabhängige Existenz hätte, die wir den Sinnendingen überhaupt absprechen müssen; auch er ist genau geredet (properly speaking) nichts als eine Summe von Eindrücken (impressions), die uns durch die Sinne zukommen. Und diese sinnlichen Vorstellungen, welche wir die Dinge nennen, sind für uns ohne Continuität, Constanz und Permanenz: abgerissene Erscheinungen (interrupted, broken appearances), flüchtige, vergängliche Existenzen (perishing existences); jetzt nicht mehr genau dieselben wie das vorige Mal; unsere Augen können sich in ihren Höhlen nicht drehen, ohne unsere Gesichtsobjecte zu verändern[4]); unsere Warnehmungen sind zum Theil den früheren ähnlich; aber es ist

[1]) Locke's reservirtere Haltung liegt in diesem Punkte dem Positivismus näher. Vgl. besonders a. a. O. II, 27; 23. 5; oben S. 185, Anm. 3.

[2]) Treatise, ed. Green and Grose I, 481—483. 488. 494. 498. 504. 533 f.

[3]) Vgl. oben S. 186; 190, Anm. 3.

[4]) Vgl. oben S. 201 f.

eine grosse Illusion, sie für identisch zu halten: there is no impression constant and invariable".

„Einige Philosophen bilden sich ein, wir seien uns jeden Augenblick dessen bewusst, was wir unser Selbst nennen, dass wir seine gesonderte und fortdauernde Existenz unmittelbar fühlen; sie sind von der vollkommenen Identität und Einfachheit dieses Selbst so fest überzeugt, dass sie sogar keines Beweises dafür zu bedürfen glauben; ein solcher könnte ihnen die Evidenz dieser „Thatsache" nur schwächen; es gibt nichts, dessen wir nach ihrer Meinung noch gewiss sein könnten, wenn wir diese Thatsache bezweifeln[1]). Wir haben aber gar nicht eine solche Vorstellung von dem Selbst, wie sie hier entwickelt wird. Wenn Ich so tief als möglich in dasjenige eindringe, was ich mein Selbst nenne, so stosse ich immer auf irgend einen Bewusstseinszustand und Bewusst-

---

[1]) Hierin stimmten bekanntlich der Empirist Locke und der Rationalist Leibnitz überein. Vgl. Essay conc. hum. underst. IV, 3. 21; 9. 2; Nouv. Ess. a. a. O. 273^b; 280^a ff.; 340^b f.; 350^b; 362^a. Freilich, wenn es sich darum handelte zu sagen, ob dieses selbstevidente, durch „Intuition" erfassbare „Ich" eine „Substanz" an sich sei, so war der Empirist anderer Meinung als der platonisirende Monadolog. Während Locke in der Frage nach der „persönlichen Identität" ganz positivistisch das Hauptgewicht auf die Identität des Bewusstseins, d. h. auf die wirklich constatirbare Thatsache der vermittelst des Gedächtnisses stattfindenden Verknüpfung zeitlich getrennter Bewusstseinszustände legt (a. a. O. II, 27, besonders § 23; vgl. Nouv. Ess. 281^b ff.) und in Beziehung auf die metaphysische Erklärung dieser Thatsache die Möglichkeit materialistischer (demokritischer) Annahmen offen lässt (a. a. O. IV, 3. 6; vgl. II, 27. 25 ff. und oben S. 190, Anm. 3), ist für Leibnitz, wie für Augustin und für Descartes, auf die er sich auch ausdrücklich (vgl. z. B. a. a. O. 340^b) beruft, die spirituelle, monadologische Existenz des transcendenten Ich eine zweifellose vérité de fait: l'identité réelle et personnelle se prouve le plus certainement qu'il se peut en matière de fait, par la réflexion présente et immédiate ..... une perception intime et immédiate ne pouvant tromper naturellement (a. a. O. 280). — Allerdings: wie die Operationen der „Seele", z. B. das Denken, Schliessen ohne substanzielle Unterlage, ganz für sich selbst sollten bestehen können, ist auch Locke „undenkbar und unbegreiflich" (a. a. O. II, 23. 5). Vgl. zu dieser letzten Berufung vorläufig die im Wesentlichen acceptablen Erinnerungen John Stuart Mills: Logic II, 7.

seinsinhalt, z. B. auf die Warnehmung von etwas Warmem oder Kaltem, Hellem oder Dunklem, auf Liebe oder Hass, Schmerz oder Lust; niemals kann ich mein Selbst ohne eine „Vorstellung“ (perception) ertappen. Sind meine Vorstellungen ganz entfernt, wie im gesunden Schlaf, so merke ich während dessen von meinem Selbst garnichts und man kann in Wahrheit sagen, dass es nicht existirt. Und würde ich nach Auflösung meines Körpers ganz aufhören zu empfinden, zu fühlen und zu denken, so wäre ich völlig vernichtet: eine völlige Nicht-Entität“.

„Nimmt man einige „Metaphysiker“ aus, so kann von den übrigen Menschen ganz bestimmt behauptet werden, dass sie und ihr „Geist“ (Mind) nichts sind als ein Aggregat, ein Bündel, ein Haufe, eine Sammlung (bundle, heap, collection) von verschiedenen Bewusstseinszuständen (perceptions)[1], die durch bestimmte Beziehungen aneinander gebunden sind[2]. Unser Selbst befindet sich in fortwährendem Fluss und Bewegung (in a perpetual flux and movement); die Vorstellungen folgen sich mit unfassbarer Geschwindigkeit; es ist keine einzige Kraft der Seele, welche unveränderlich dieselbe bliebe, vielleicht auch nur für Einen Moment[3]. Die Vorstellungen gehen und kommen und ziehen wieder ab und mengen sich in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Stellungen und Lagen. Es gibt eigentlich keine Einfachheit darin zu irgend einer Zeit, auch keine Identität im Verschiedenen. Es sind die suc-

---

[1]) Vgl. J. St. Mill, Examination S. 241 ff.: .... Mind is nothing but the series of our sensations (to which must be added our internal feelings) as they actually occur, with the addition of infinite possibilities of feeling .... (242); series of feelings with a background of possibilities of feeling (247); thread, chain of consciousness (247, 263, 268).

[2]) Vgl. zu diesen „Beziehungen“ oben S. 190, Anm. 2; S. 212, 215, Anm. 1. Kant, Kr. d. r. V., W. W., II, 93 ff.

[3]) Vgl. oben S. 204, Anm. 1; J. St. Mill a. a. O. S. 241: .... the perpetual flux of the sensations and other feelings or mental states. (Welche Art und welcher Grad von historischer Abhängigkeit mag wohl in diesen Coincidenzen spielen?)

cessiven Vorstellungen allein, welche den Geist, die Seele (Mind) ausmachen".

So David Hume. Wir wissen unsererseits nicht, wie wir uns diesem psychologischen Heraklitismus entziehen, weshalb wir uns nicht rückhaltlos ihm anschliessen sollen. Wir sind überzeugt, Protagoras hätte des Gleichen gethan; auch er würde den Thatsachen, die hier einmal ohne alle platonische Umhüllungen in ihrer ganzen Nacktheit gezeigt werden, Ehre und Achtung erwiesen haben.

Aufstellungen dieser Art bringen freilich das, was als Grundlage einer positivistischen Philosophie zu gelten hat, keineswegs zum Abschluss; aber sie sind für einen solchen eine ebenso unumgängliche Voraussetzung, erster Anfang und Durchgangspunkt, wie die in § 18[1]) zusammengestellten Lehren des Protagoras; es ist mit ihnen nicht Alles gesagt; aber für das, was überhaupt gesagt werden muss und kann, ist damit wenigstens der Boden und das unterste Fundament gewonnen.

Auch Hume und Protagoras sind bei diesen Anfängen und Ausgängen nicht stehen geblieben. Hume geht sofort zu folgenden Fragen über. Erstens: wie kommt es, dass, obwohl die materiellen Dinge sich uns als veränderliche, abgerissene und von dem Bewusstsein durchweg abhängige, als phänomenale Objecte darbieten, dennoch Philosophen und Laien dieselben (diese ganz, jene nach Abzug der „secundären" Qualitäten) als beständige und von dem Bewusstsein unabhängige (transcendent-objective, an sich reale, absolute) Existenzen ansetzen und solche Existenzen nicht bloss imaginiren sondern fest glauben?[2]) Zweitens: Woher kommt es, dass, obwohl das Bewusstsein uns nur von Moment zu Moment zerrinnende, vorwärts fliessende und vielfach unterbrochene Zustände zeigt, wir doch eine so grosse Neigung haben, diesen „succedirenden Perceptionen" eine Identität zuzuschreiben, und uns selbst während unseres

---

[1]) Vgl. auch S. 195 f.

[2]) a. a. O. S. 484 ff., 496: But as we here not only feign but believe this continu'd existence, the question is .... Vgl. S. 190, Anm. 3.

ganzen Lebens als eine unwandelbare und ununterbrochene Existenz vorauszusetzen?[1]).

So wichtig diese Fragen und ihre Beantwortung auch für uns sind, so interessiren uns doch zunächst diejenigen Schritte mehr, welche Protagoras weiter gethan hat. Leider ist es auch hier erst wieder nöthig, das historisch Thatsächliche aus den Verschlingungen der platonischen Darstellung besonders herauszulösen. Das, was wir glauben als protagoreische Lehre in Anspruch nehmen zu müssen, ist in jener schriftstellerischen Freiheit, Bequemlichkeit und Urbanität, die den Autor auszeichnet, mit demjenigen auf das engste verwoben und verknüpft, was gegen Protagoras polemisch erinnert wird.

23. Die Lehre von der „Wirklichkeit" aller Bewusstseinsphänomene und von der „Wahrheit" aller Meinungen.

Nicht Alles, was Platon gegen die eben entwickelten Lehren vorbringt, ist der Art, dass es für eine wissenschaftliche Ausgestaltung des darin angesponnenen Positivismus unbrauchbar wäre. Einiges davon hat, wie es scheint, Protagoras selbst schon in dieser Richtung verwerthet. Anderes ist nur organische Weiterbildung dessen, was er angelegt hat. Nichts aber ist so beschaffen, dass es den protagoreischen Relativitäts- und Variabilitäts-Sensualismus im Prinzip zu vernichten und die Nothwendigkeit zu erzeugen vermöchte, in's Reich der platonischen Ideen zu entfliehen.

Wenn alles erfahrbare Wirkliche Correlation von (phänomenalem) Subject und Object ist, so ist von selbst klar, ja eigentlich nur die besondere Hervorhebung eines Theils dessen, was die These aussagt, dass, fasste man die Warnehmungs-Objecte allein in's Auge, keines eine absolute Realität, eine Wirklichkeit für sich hat, dass jedes nur für das Individuum „ist" und „existirt", dem es und

[1]) a. a. O. S. 535 ff.

für die Zeit, in der es ihm erscheint. Dieser Gedanke kann, in griechischer Sprache ausgedrückt, wenn das Homonymon *ἀληθής* (wahr, wirklich) in der Bedeutung „wirklich“ angewandt wird, die prägnante Form annehmen, die uns Platon Theaet. 160 C als protagoreisch vorführt: *ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις. τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεί ἐστιν ἡ αἴσθησις* (Wirklich, real ist also für mich meine Warnehmung; denn auf meine Wirklichkeit geht jedesmal meine Warnehmung: meine Wirklichkeit ist jedesmal Object meiner Warnehmung).

Hier ist der Punkt, wo Platons Kritik einsetzt; und zwar so, dass sie zunächst dem protagoreischen Satze eine grössere Tragweite gibt. Erstens wird das, was Protagoras gemäss seinem Dictum: „Der Dinge Maass ist der Mensch“ von menschlichen Warnehmungen gesagt hatte, auf Warnehmungen aller empfindenden Wesen[1]) und zweitens, was von Warnehmungen gesagt war, auf Vorstellungen, Bewusstseinsinhalte überhaupt erweitert. Bis Sätze herauskommen, wie: Das, was Jedem jedesmal erscheint, ist für ihn, ist für ihn wirklich[2]).

Man wird gegen diesen Schritt des Kritikers nichts Wesentliches erinnern können; es ist nicht abzusehen, was Protagoras selbst gegen eine Erweiterung dieser Art prinzipiell hätte einwenden wollen. Wenn er die Menschen dazu aufforderte, sich bei den Dingen zu beruhigen, die „der Mensch“ warnimmt, so hatte er dafür, wie man ahnen kann, seine praktischen Gründe; er konnte aber unmöglich gemeint sein, mit seiner anthropologischen Selbstbescheidung den übrigen animalia die subjective Realität ihrer Warnehmungsobjecte abspenstig zu machen. Und wenn er jeder Warnehmung als solcher Realität vindizirte, so konnte er doch dafür kein anderes Zeugniss aufrufen, als das des unmittelbaren Bewusstseins; der Wechsel der Warnehmungen zeigte fortwährend, wie abhängig dieselben

---

1) *τῶν ἐχόντων αἴσθησιν* (161 C).

2) *τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι* (158 A). Vgl. oben S. 28 f.

von seinen Dispositionen seien; er konnte für diese Objecte keine andere Realität beanspruchen, als die durch das Bewusstsein garantirte, die subjective: diese Realität konnte er nun aber danach auch keinem Bewusstseinsgebilde überhaupt versagen.

Mag sich indessen Protagoras selbst zu Erinnerungen, wie wir sie Platon formuliren sahen, verhalten haben, wie er wolle: das positivistische Prinzip hat jedenfalls keine Veranlassung, den Warnehmungen der „Schweine" und „Kaulquappen" die Wirklichkeit zu versagen, die Protagoras den menschlichen zugestand[1]): es wird auch ihnen jene relative Wirklichkeit für das Individuum und seinen jedesmaligen Lebemoment zugestehen. Es ist aber klar, dass den Phantasmen, den Visionen und Hallucinationen der Träumenden und Nervenkranken diese Form von Wirklichkeit auch nicht abgesprochen werden darf; auch das sich Versehen, sich Verhören, jede Form der Sinnestäuschung[2]) kann den Positivisten nicht stören; wirklich: relativ, subjectiv wirklich ist auch sie.

Diese subjective Wirklichkeit ist für jede Art von Erkenntnissarbeit das ursprüngliche Material. Es gibt keine inhaltliche Gewissheit, die darüber hinaus reichte. Sind die Sätze, dass wir in keiner Gedankenreihe auf die Frage „Ist A wohl B?" zugleich mit Ja und mit Nein sondern nur entweder mit Ja oder mit Nein antworten dürfen, determinatis determinandis auch nicht anders können, und dass wir in jedem Gedankenlauf Identitäten für einander substituiren, Nichtidentitäten nicht substituiren dürfen[3]), formaliter, logisch die festesten aller Principien, das absolute, weil selbstevidente Fundament, so ist materialiter, ontologisch von correspondentem Werth Alles, was in jedem gegebenen Moment in welchem Bewusstsein auch immer thatsächlich erscheint. Jede — aus welchen Motiven auch immer — anzusetzende andere Form von

---

[1]) Theaet. 161 C. [2]) 157 E ff.; vgl. oben S. 75.

[3]) Vgl. oben S. 139, Anm. 3; S. 140, Anm. 3; S. 161, Anm. 2.

Wirklichkeit, auch eine etwaige absolute, transcendente, muss letztlich aus dieser, die in sich selbst gewiss ist, die in ihrem correlativen Charakter für Jeden in jedem Moment absolute Gewissheit hat, nicht bloss ihre Bewährung empfangen; sie kann auch überhaupt gar nicht anders gedacht werden als in Formen und Inhalten, die in dieser Fundamentalwirklichkeit ihre Wurzel haben.

Es ist kein Wunder, wenn wir Ansichten dieser Art bei David Hume wieder begegnen[1]).

Aber selbst Platon kann sich dem Zwang der einfachen Thatsache nicht entwinden, dass jeder jedesmal gegenwärtige Erregungszustand des Bewusstseins als solcher Wirklichkeit, eine subjective, relative Wirklichkeit sei. Selbst das falsche Urtheil ist ihm als Urtheilsact eine thatsächliche Wirklichkeit[2]). Insbesondere aber muss nach ihm in Beziehung auf die jedesmalige Warnehmung dem Protagoras zugestanden werden, „dass sie wahr und wirklich sei“[3]).

---

[1]) Vgl. z. B. a. a. O. S. 494: .... the appearance of a perception in the mind and its existence seem at first sight entirely the same; S. 499: The only existences, of which we are certain, are perceptions, which, being immediately present to us by consciousness, command our strongest assent and are the first foundation of all our conclusions.

[2]) *τὸ δοξάζον, ἄν τε ὀρθῶς ἄν τε μὴ ὀρθῶς δοξάσῃ, τό γε δοξάζειν ὄντως οὐδέποτ᾽ ἀπόλλυσιν* (Phileb. 37 A); *οὐκοῦν ἦν δοξάζειν μὲν ὄντως ἀεὶ τῷ παράπαν δοξάζοντι, μὴ ἐπ᾽ οὖσι δὲ μηδὲ ἐπὶ γεγονόσι μηδ᾽ ἐπ᾽ ἐσομένοις ἐνίοτε* (40 C). *Οὐκ ἄρα οἷόν τε τὸ μὴ ὂν δοξάζεν οὔτε περὶ τῶν ὄντων οὔτε αὐτὸ καθ᾽ αὑτό* (Theaet. 189B). An letzterer Stelle freilich wird diese subjective Wirklichkeit jeder Meinung zugleich dazu ausgebeutet, so verdutzende Ergebnisse zu erzielen, wie: *Ὁ ἄρα μὴ ὂν δοξάζων οὐδὲν δοξάζει, ὅ γε μηδὲν δοξάζων τὸ παράπαν οὐδὲ δοξάζει* (A). Sah der Idealist nicht, dass, was in Einer Hinsicht „Nichts“ ist (als ein Non-Sens oder ein Non-Ens), subjectiv, als Object der Meinung immerhin Etwas, nämlich eine „Vorstellung“ ist, wie jedes Object, jeder Inhalt des Bewusstseins? oder benutzte er den aequivoken Charakter der Sprache zu sophistischer Ausbeute? *τῷ μὲν γὰρ σοφιστῇ ὁμωνυμίαι χρήσιμοι· παρὰ ταύτας γὰρ κακουργεῖ* (Arist. Rhet. *Γ* 2, 1404 b 37).

[3]) *πάντων μέτρον ἄνθρωπός ἐστιν, ὡς φατέ, ὦ Πρωταγόρα, λευκῶν, βαρέων, κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων· ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ οἷα πάσχει, τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται αὑτῷ καὶ ὄντα* (178 B). Vgl. 171 E. 179 C.

Der Positivist, welcher zugleich Sensualist ist, kann gar kein fundamentaleres Zugeständniss verlangen.

Der Satz, dass für jeden „real" sei, was nur immer in seinem Bewusstsein erscheine, geht bei Platon vielfach in eine äusserlich sehr ähnliche Form über, die auch als protagoreisch gegeben wird[1]), die aber — wenigstens in der Allgemeinheit, in welcher sie auftritt — einen so ungeheuerlichen Sinn ausdrückt, dass man Platon recht geben muss, wenn er sie im Interesse der Wahrheit und Wissenschaft ebenso bestimmt abwehrte, wie er den Satz in seiner ersten Form zugestand.

Der Grundsatz hiess: Alles was erscheint, ist, ist wirklich. Die Umwandlung heisst: Alles, was scheint, ist gültig, wahr; jede Meinung ist für den, der sie hat, wahr[2]).

Wenn man Platons Beispielen folgt, so treten vorzüglich zwei Anwendungen dieses zweiten Satzes heraus, Eine, die unverfänglich ist und die darum auch seine Beistimmung findet, wie sie der unsrigen werth ist, und Eine, vor der wir, wie Platon, den Rücken kehren müssen. Der erste Fall betrifft die Warnehmungen, der zweite die ethischen Werthschätzungen. Ausser diesen beiden Anwendungen wird noch ein unbestimmtes Bereich weiterer, nicht näher spezificirter Fälle eröffnet.

Es kann, richtig verstanden, kaum einem Bedenken unterliegen, wenn in Beziehung auf die Warnehmungsobjecte behauptet wird, nicht bloss — was wir schon hervorhoben — dass sie wirklich seien, sondern auch dass ihre Qualität so sei, wie sie erscheine[3]), und dass jeder

---

1) Und nach Platon auch von Andern; vgl. z. B. Aristot. Met. Γ, 4. 6. 1011 a 30; Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 218; adv. Math. VII, 48 (vgl. 60); 369; 388.

2) *οἷα ἂν δοκῇ ἑκάστῳ τοιαῦτα καὶ εἶναι* (Kratyl. 386 C); *τὰ ἀεὶ δοκοῦντα τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ* (Theaet. 158 E); *πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι* (179 C). Vgl. S. 29, Anm. 8.

3) Vgl. S 180, Anm.

Einzelne darüber sein vollgültiger Richter sei[1]). Jeder muss selbst wissen und darüber entscheiden, ob ihm hier und jetzt etwas süss, warm und angenehm u. s. w. vorkommt. „Meinungen", die diese individuellen Erlebnisse und ihre Qualitäten betreffen, wird Jeder dem subjectiven Befund überlassen müssen; auch Platon thut es[2]).

Aber er erweitert, wie gesagt, auf Rechnung des Protagoras dieses subjective Recht zu urtheilen in's Unbestimmte und nimmt es speziell für die sittlichen Prädikate in Anspruch: jedes Gemeinwesen soll allmächtiger, höchstinstanzlicher Richter sein über das, was gut, heilig und gerecht sei.

Wir wundern uns nicht, dass Platon, der Schüler des Sokrates, solche Folgerungen des Subjectivismus und Relativismus nicht aufkommen lassen mochte; dass er an ein objectiv Gültiges, allverbindliches Gute glaubte, das über alle Satzung des positiven Rechts und der Sitte erhaben sei. Es ist ein Hauptgegenstand der Erörterungen des folgenden Capitels, in dieser Angelegenheit die Wahrheit zu finden. Doch mag schon hier daran erinnert werden, dass ganz dieselbe Meinung über das rechtmässige Fundament der moralischen Werthurtheile in moderner Zeit von Thomas Hobbes vorgetragen worden ist, ohne dass er sie der Theorie vom Recht des subjectiven Gutdünkens unterstellt hätte[3]). Sollte vielleicht der Sophist, nachdem er „den Menschen" zum „Maass" der Dinge gemacht und damit von aller Rücksichtnahme auf Ausser- und Uebermenschliches entbunden und so zu sagen auf sich selbst gestellt hatte, darum auf den Gedanken gekommen sein, den Staat zum ethischen Gesetzgeber zu machen, damit er

---

1) .... *ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ.* Ferner: .... *ᾗ δοκεῖ ταύτῃ καὶ ἔστιν ἑκάστῳ θερμά, ξηρά, γλυκέα, πάντα ὅσα τοῦ τύπου τούτου* (171 E); *περὶ δὲ τὸ παρὸν πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις ..... γίγνονται, χαλεπώτερον ἑλεῖν ὡς οὐκ ἀληθεῖς. ἴσως δὲ οὐδὲν λέγω· ἀνάλωτοι γάρ, εἰ ἔτυχον, εἰσί, καὶ οἱ φάσκοντες αὐτὰς ἐναργεῖς τε εἶναι καὶ ἐπιστήμας τάχα ἂν ὄντα λέγοιεν* (179 C).

2) Vgl. 179 C .... *αἱ αἰσθήσεις καὶ κατὰ ταύτας δόξαι.*

3) Vgl. auch oben S. 30, Anm. 1.

so eine Auctorität und Gewalt gewänne, deren nach Zusammensturz der aussermenschlichen sittlichen Mächte auch er bedürfen mochte, um nicht den Urkrieg Aller gegen Alle heraufzubeschwören[1]). Dann wäre seine positive Staats-Moral eher als ein Damm gegen die nihilistische Lehre von dem Allwillkür-Recht des Individuums zu betrachten wie als ein Beispiel und Beleg derselben[2]). Man wird nicht sagen können, dass sie, so gefasst, den sonstigen Nachrichten über den Gesetzgeber von Thurii widerspräche. Aber auch Platons Abneigung bliebe bei dieser Position verständlich. Keinem Vertreter einer objectiv gültigen Moral kann die Berufung auf die wechselnden Staats-Institutionen und Sitten Genüge thun. Aber während ein Positivist eine solche immerhin als den Anfang und ersten Schritt zu derjenigen Einsicht anerkennen würde, die er auf seinem Standpunkt für die einzig wissenschaftlich mögliche und nothwendige hält[3]): muss natürlich ein Idealist, dem „das Gute“ eine in die Dinge und in uns hineinscheinende ewige, absolute, ursprüngliche „Idee“ von transcendenter Ansich-Realität ist, durch den Gedanken, dass die sittlichen Normen aus dem jedesmaligen — wie es scheint, zufälligen, launischen, jedenfalls wechselnden — Gutdünken und Befinden politischer Machthaber ihre Bestimmung empfangen sollen, mit Entsetzen und Schauder berührt werden.

Die unbegrenzt allgemeinen Redewendungen, in welchen sich Platon über den Subjectivismus des Protagoras

---

1) Vgl. Helvetius De l'Esprit II, 17.

2) Vgl. Theaet. 168 B: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει.*

3) Vgl. Lange, Gesch. des Materialismus, 2. Aufl., I, 39: Die Sache „rein“ theoretisch betrachtet, war der Relativismus der Sophisten ..... keineswegs das Ende der Philosophie, sondern vielmehr erst der rechte Anfang. Am deutlichsten sehen wir dies in der Ethik ...... An die Stelle eines an sich Guten setzten sie dasjenige, was dem Staate nützt.... Es ist .... der Schritt vom Einzelnen zum Allgemeinen, welcher hier in richtiger Weise hätte folgen ..... können, ohne die Errungenschaften des Relativismus und Individualismus der Sophisten aufzugeben.

ergangen hat, haben nach ihm Anhänger und Erklärer noch auf einige andere Fälle angewandt, die wissenschaftlich mindestens ebenso schreckhaft sind, wie eine bloss conventionelle Moral. So lese ich, um ein fast typisches Beispiel herauszugreifen, bei Peipers[1]), dass, „falls wir nicht durchaus falsch berichtet sind", die protagoreische Relativitätslehre in Gedanken bis in die Mathematik — warum nicht gar bis in die Logik? — ausgedehnt werden müsse. Ein Satz, wie der von der Winkelsumme im Dreieck hätte nach Protagoras „hinfällig" sein müssen, „sobald ihn jemand bestritt!" Wer mag dem Sophisten solche Absurdität zutrauen? Schwerlich hätte er geleugnet, was ihm Peipers erst glaubt vorhalten zu müssen, dass jener Satz „eine von der zufälligen Anerkennung des Einzelnen unabhängige Gültigkeit" besitze; er hat gewiss die „ungeheuerliche Grenzüberschreitung" sich nicht erlaubt, die ihm der platonisirende Philolog[2]) sehr emphatisch vorwirft. Je weniger er — streng positivistisch — den mathematischen Ideal-Conceptionen direkt „Realität" zugestehen mochte[3]), um so mehr konnte er — auch wenn ihm ihr eigenthümlicher Wirklichkeitscharakter[4]) und das halb synthetische, halb analytische Gepräge[5]) derselben nicht ganz aufgegangen sein sollte (was ja auch nach ihm Vielen nicht zu Theil ward)[6]): um so mehr konnte er den

---

1) a. a. O. S. 314. 2) a. a. O. S. 334.

3) Vgl. Aristot. Met. *B*, 2 998 a 2.

4) Vgl. J. St. Mill, Logic II, 5. 4 Anm. (7 ed. I, 261). Though experience furnishes us with no lines so unimpeachably straight that two of them are incapable of inclosing the smallest space, it presents us with gradations of lines possessing less and less either of breadth or of flexure, of which series the straight line of the definition is the ideal limit. And observation shows that just as much and as nearly as the straight lines of experience approximate to having no breadth or flexure, so much and so nearly does the space-inclosing power of any two of them approach to zero. Vgl. S. 184, Anm.

5) Vgl. Kants Analogien, S. 208 ff.

6) Vgl. z. B. Locke, a. a. O. IV, 9. 1; 6. 9; 16; 3. 31; 5. 10.

Lehrsätzen, welche über die in jenen idealen Imaginationen und Constructionen spielenden Verhältnisse Aussage thun, absolute „Gültigkeit“ zuerkennen[1]). —

Wenn man schliesslich die These des Protagoras, welche die (subjective) Wirklichkeit aller Bewusstseinsphänomene behauptet, mit denjenigen Formeln zusammenstellt, welche jeder Meinung Wahrheit vindiziren, und beide Seiten näher vergleicht, so ist man erstaunt, wie leicht jener Satz, dem selbst Platon zustimmen muss, in die noch sehr viel absurdere als gefährliche zweite Lehre übergespielt werden kann. Man braucht nur in echt sophistischer Weise die Homonymien und Synonymien der Sprache zu benutzen, so kann man, im Umsehen so zu sagen, den gesunden positivistischen Grundgedanken in die Ungeheuerlichkeiten des extremen Individualismus verwandeln. Man nehme das griechische Wort *εἶναι* nicht in der Bedeutung „existiren“, sondern „gültig sein“[2]), *ἀληθής* nicht in der Bedeutung „wirklich“, sondern „wahr“, man lasse *φαίνεσθαι* von der Bedeutung erscheinen durch die Bedeutung scheinen zu *δοκεῖν* (gut dünken) übergleiten, so hat man den Gedanken, vor dem seit Platon allgemeines Grausen empfunden wird; — und den auch wir nicht vertreten mögen; schon deshalb nicht, weil er absurd ist und weil er jede Discussion überflüssig macht. Erster Satz: Für Jeden ist wirklich, was ihm erscheint; zweiter Satz: Für Jeden ist wahr, für jeden hat Gültigkeit, was ihm scheint, was ihm gut scheint, was er meint![3])

---

[1]) Weshalb im Theaetet gerade zwei Geometer benutzt sind, um mit Sokrates die Prinzipien der protagoreischen Erkenntnisslehre zu discutiren — was Peipers in seinem Sinne deutet — ist aus Theaet. 162 E ersichtlich.

[2]) So heisst z. B. etwas Triftiges, Gültiges sagen: *ὄντα λέγειν* (Theaet. 179 C). Vgl. Lotze, Logik, S. 501 f. (und dazu A. Kramm, De Ideis Platonis a Lotzei judicio defensis, 1879, S. 12 ff.).

[3]) Vgl. z. B. *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί* (152 A) — *τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι τούτῳ ᾧ φαίνεται* (158 A) — *τὰ ἀεὶ δοκοῦντα τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ* (E) — *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο ἔστι* (161 C). Oben S. 30, Anm. 8.

Wem sollen wir nun aber ein solches Qui pro quo der Confusion oder Sophistik anrechnen? dem Platon, der nachweisbar dergleichen auch sonst verschuldet[1]), oder dem Protagoras, der von Platon und seinen Nachfolgern so dargestellt wird, dass man ihm alle sophistischen und eristischen Kunststücke müsste zutrauen dürfen? dem Vater der Ideen des ewig Wahren und Guten oder dem Verfasser des Buches, das den Titel Wahrheit führte? dem Protagoras, den abgeschmackte Uebertreibungen dieser Art auf das Schlimmste compromittiren mussten, oder dem Platon, der, obwohl sein Gegner sich so in's Unsinnige vergangen hatte, ihn doch ausführlichster Rücksichtnahme noch werth hielt, und der in seiner Polemik den Satz von der Wahrheit jedes „Scheins" und jeder „Meinung" so vortrefflich für sich ausbeuten konnte? dem Protagoras, der, wie Platon selbst berichtet, den Ausdruck *ἀληθής* für das, was wir wahr und gültig nennen, ganz bei Seite warf und durch Ausdrücke, die sonst nur werthschätzender Natur sind, ersetzt wissen wollte[2]), oder dem Platon, dessen Gebrauch von *εἶναι* auch sonst, wie wir sehen werden[3]), von höchst schillerndem und elastischem Charakter war?

Glücklicherweise haben wir es für unsere Zwecke nicht nöthig, auf Fragen dieser Art eine abschliessende Antwort zu suchen. Wir begnügen uns, auf Grund des vorliegenden Sachverhalts, hier damit, die Ableitung der Moral aus dem Willen des Staats für gesichert protagoreisch zu halten; den protagoreischen Ursprung aber des Satzes von der Wahrheit aller Meinungen halten wir für mindestens problematisch. Und hat Protagoras so Etwas gelehrt, so haben wir von unserm Standpunkt aus weder Interesse noch Veranlassung, ihn deswegen zu vertheidigen.

---

[1]) Vgl. S. 221, Anm. 3; S. 233, Anm. 5; S. 235. Oldenberg a. a. O. S. 7 f.; Krohn, der platonische Staat, Halle 1876, S. 86: ..... „Die Speculation auf Grund der Worte .... füllt mit die ganze Breite der platonischen Literatur aus." (Vgl. ebenda S. 311).

[2]) Theaet. 166 D ff.; vgl. unten § 28. [3]) § 24 ff.

24. Was ist Wahrheit?

Alle Warnehmungen, lehrte Protagoras, sind gleich wirklich; jede für den, der sie hat. Aber, fragt Platon, und auch uns liegt solche Frage längst auf den Lippen, warum sprechen denn die Menschen von sogenannten Sinnes-Täuschungen?[1]) warum beanstandet man gelegentlich die Meinung, als sei wargenommen worden? warum nennt man in gewissen Fällen das, was der Betreffende selbst seine Warnehmung nennt, Vision, Hallucination, Einbildung, Traum? warum gelten nur die Warnehmungen Wacher und Gesunder als wahr? Wer ist wach? wer ist gesund? Was ist das Unterscheidungszeichen? Soll etwa nach der Majorität die Gesundheit, nach der Länge der Zeit das Wachen, soll durch solche quantitative Unterschiede die „Wahrheit“ bestimmt werden? Warum sagt Protagoras selbst: Das „Maass“ ist der Mensch? In welchem Sinne ist solches Maass, solche Norm gemeint? wozu bringt er lehrend die Menschen von dem, was sie für wahr halten, ab — und lässt sich noch dafür bezahlen?[2])

Es ist klar, dass, wenn man diese Fragen dem sophistischen Spiel mit Homonymien völlig entzieht, damit ein Thema in den Vordergrund tritt, das, selbst wenn alle Behauptungen des Sensualismus und protagoreischen Correlativismus zugegeben werden, seine selbständige Bedeutung hat. Gesetzt, Niemand bestritte, dass die Thatsache, von

---

[1]) *ψευδεῖς αἰσθήσεις, παραισθάνεσθαι* (Theaet. 157 E f.); oben S. 75.

[2]) Theaet. 157 E ff., 161 C ff., 163 B C. Vgl. Arist. Met. Γ 5, 1009 b 1 ff. .... *ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδὲ ὀλιγότητι, τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκὺ γευομένοις δοκεῖν εἶναι, τοῖς δὲ πικρόν· ὥστ' εἰ πάντες ἔκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν, τοὺς δ' ἄλλους οὔ. ἔτι δὲ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζῴων τἀναντία περὶ τῶν αὐτῶν φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν, καὶ αὐτῷ δὲ ἑκάστῳ πρὸς αὑτὸν οὐ ταὐτὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἄδηλον.*

der alle Wissenschaft letztlich auszugehen hat und durch die sie ihre fundamentale Bewährung erhält, das in jedem gegebenen Moment in jedem Bewusstsein in correlativer Form unmittelbar vorhandene Wirkliche sei; gesetzt, es wäre den aetiologischen Bemühungen der Sensualisten, auf Grund historischer, linguistischer, bio- und psychogenetischer Analysen, völlig gelungen, die gesetzmässige Entstehung unserer Vorstellungen, Gefühle und Bezeichnungsweisen durchsichtig zu machen; wir begriffen auch, warum unsere Bewusstseinszustände und Vorstellungsinhalte gerade so, wie sie thun, auf einander folgen: so wäre mit alle dem nichts weiter erreicht, als eine neue Phänomenologie des Geistes[1]). Es wäre damit aber noch wenig aufgeklärt über die Frage: was ist in Beziehung auf diese Gebilde, von denen man nun — ex hypothesi — die psychologische Nothwendigkeit begriffe, „wahr"? man sähe nicht einmal, was dieses Prädikat überhaupt zu bedeuten hätte; was es bedeuten sollte für einen Inbegriff correlativer Wirklichkeiten, von denen vorausgesetzt wird, dass sie schliesslich alle aus nicht weiter ableitbaren Warnehmungen durch Vermittelung gewisser gesetzmässiger Processe entwickelt werden können? Oder ist es auf dem Boden des Sensualismus und Relativismus so wenig möglich, diese Fragen zu wissenschaftlicher Befriedigung zu beantworten, dass entweder diese Position durch eine zulänglichere (etwa die Platons?) ersetzt oder an der „Wahrheit" selbst verzweifelt werden muss?

Wo nur immer das Gewicht dieser Frage einem Forscher in seiner ganzen Schwere auf das Herz gefallen ist, hat es wirklich zumeist eine der beiden angedeuteten Folgen gehabt: entweder Verzweifelung[2]) oder prinzipielle, oft leidenschaftlich entrüstete Abkehr vom Sensualismus.

Selbst ein Mann, wie Demokrit, kam, trotzdem ihm nichts Geringeres als die atomistische Grundlegung der Naturwissenschaft gelungen war, nach den Berichten der Alten, zu einem so resignirten Endergebniss, dass er erklärte, entweder sei

---

[1]) Vgl. S. 164 f. [2]) Vgl. o. S. 84, Anm. 3.

nichts wahr oder uns jedenfalls verborgen[1]). So wenig also mochten ihm seine eigenen Resultate als wahrheitverbürgend erscheinen.

Unter denen, die um der „Wahrheit" willen allem Sensualismus entschlossen und entschieden den Rücken kehrten, um irgendwie in einer ontologisch normativen Vernunft[2]) ihr Heil zu suchen, gibt es keine Vornehmeren als Platon und Kant. Beide wollten lieber so künstliche und feingeklügelte Gebilde, als die Ideenlehre jenes und die Transcendentalphilosophie dieses sind, für „wahr" halten und dem Glauben der Menschen anempfehlen, als dem Sensualismus oder der Verzweifelung gewonnenes Spiel geben.

Platons Ideenlehre wird uns noch später näher beschäftigen; auch den transcendentalen Idealismus müssen wir fortwährend im Auge behalten. Hier soll nur die Schwierigkeit und Wucht der Frage, die wir herausgehoben haben und vor der Protagoras so gut stand, wie Platon und Kant, noch kräftiger markirt werden. Und dazu scheint eine Stelle aus Kant[3]) geeigneter, als irgend Etwas, was wir bei Platon lesen oder vom Protagoras wissen. Leider ist sie von dem „schwärmerischen" Idealismus nicht ganz frei, dessen sich der Autor so angestrengt, wie vergeblich zu erwehren versucht hat[4]).

„Wir haben", heisst es an einem Orte, wo der Philosoph die „objective", reale Folge eines Ereignisses von der „subjectiven" unserer „Apprehension" zu unterscheiden versucht[5]): „wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewusst werden können. Dieses Bewusstsein aber mag so weit erstreckt und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir

---

[1]) Arist. a. a. O. ᵇ11 ff.: .... *ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον.*

[2]) Vgl. §§ 10 u. 14.

[3]) Vgl. übrigens Kants Analogien, S. 278, Anm. 4; S. 89 ff.; 177 ff. A. Riehl, Der philosoph. Kriticismus I, 287 ff.

[4]) Vgl. S. 65, Anm. 2; S. 185 ff.

[5]) Kr. d. r. V. a. a. O. II, 167 ff.

nun dazu: dass wir diesen Vorstellungen ein Object setzen oder über ihre subjective Realität als Modificationen ihnen noch ich weiss nicht was für eine objective beilegen?" Wie geht eine Vorstellung „aus sich selbst heraus und bekommt objective Bedeutung noch über die subjective, welche ihr als Bestimmung des Gemüthszustandes eigen ist?" Was gibt „die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit?" und welches ist „die Dignität, die sie dadurch erhalten?"[1])

An der Stelle, wo Kant in der Kr. d. r. V. „die alte und berühmte Frage": Was ist Wahrheit? einführt[2]), bemerkt er in Beziehung auf ungereimte Formulirungen derselben, die unnöthige Antwortsversuche veranlassen, dass sie an den „belachenswerthen Anblick" erinnern, „dass Einer den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält". Sollten vielleicht jene Verzweifelung und Abkehr, von denen oben als gewöhnlichen Folgen des Forschens nach „Wahrheit" die Rede war, mehr einer „unvernünftigen" Präcisirung dessen, was man sucht, als der Unzulänglichkeit des positivistischen Princips ihren Ursprung verdanken?

25. Platons Lehre vom Urtheil. Wie stellt sich der protagoreische Positivismus dazu?

Es kann wohl als ein eigenthümliches Verdienst Platons bezeichnet werden, dass er dasjenige psychische Gebilde, an welches sich die Frage wegen der Wahrheit ausschliesslich heftet, herausgezogen und terminologisch besonders bezeichnet hat: wir nennen es heute das Urtheil. Der Punkt musste oben schon einmal berührt werden[3]), als es sich darum handelte, die Argumente kennen zu lernen, mit denen Platon seinen antisensualistischen Standpunkt

---

[1]) Vgl. oben S. 214 ff.

[2]) a. a. O. S. 61: „man verlangt zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniss sei?"

[3]) Vgl. S. 77.

zu begründen suchte. Wir versuchen jetzt die Lehre auch mit Rücksicht auf den Relativismus, so zu sagen in ihrer antipositivistischen Totalität aufzufassen. Sie läuft auf folgende Bestimmungen hinaus[1]):

Die Sinne führen uns Warnehmungen zu. Aus ihnen entstehen durch Processe, die wir mit den Thieren gemein haben, Erinnerungen, Vorstellungen: unmittelbar gewisse psychische „Wirklichkeiten“[2]). An und mit denselben arbeitet das Bewusstsein (Platon sagt: die Seele) in eigenthümlicher Weise weiter[3]). Dies geschieht in einem inneren Selbstgespräch, das die Seele über ihre Vorstellungen führt[4]); Platon nennt den Vorgang[5]) mit einem Worte[6]), das wir etwa nachdenken, sinnen, reflectiren übersetzen können; der Process besteht in einem fortwährenden Fragen und Antwortgeben, Bejahen und Verneinen[7]). Worüber wird gefragt und entschieden? Nach Platon zunächst über die Anwendbarkeit gewisser Formeln oder Verhältniss-Begriffe; er selbst nennt sie Communia[8]); wir würden sie heute „Kategorien“ nennen: die wargenommenen und dargestellten Objecte werden gezählt; es wird ihr Nutzen bestimmt; sie werden nach Identität und Aehnlichkeit verglichen[9]). Zu diesen communia wird auch der Begriff der Realität, der Existenz gerechnet; die Seele fragt auch, ob das Vorgestellte überhaupt „sei“; z. B. ob Warmes und

---

1) Vgl. ausser den a. a. O. citirten Stellen Peipers a. a. O. S. 529.

2) Vgl. S. 221, Anm. 3.

3) Theaet. 187 A .... ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα.

4) a. a. O. 189 B: λόγος, ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. 190 A: οὐ πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν.

5) Eigentlich ist es nach ihm eine „Handlung“; vgl. oben Anm. 3; Peipers S. 528. So wichtig dieser Unterschied Platon und seinen Anhängern scheint, so sehen wir doch hier von ihm ab. (Vgl. § 15).

6) διανοεῖσθαι (Theaet. 185 A); vgl. Soph. 264 A.

7) Theaet. 189 E f.: τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα.

8) κοινά. 9) Vgl. S. 77, Anm. 2.

Kaltes, Ruhe und Bewegung, Körperliches und Unkörperliches „seien"[1]). Ausser nach solchem absoluten Sein wird aber auch gefragt, ob Eins Prädikat von einem Andern „sein" könne; ob z. B. von einem Aggregat von Farbe und Laut[2]) das Attribut „salzig" ausgesagt werden könne[3]).

Das definitive Resultat solch innern Redens und Fragens der Seele[4]) nennt Platon mit wechselnden Namen[5]): wir sagten schon, dass wir es Urtheil nennen. Im Urtheil also, würden wir im platonischen Sinne behaupten können, im Urtheil allein hat die Frage nach der „Wahrheit" ihr Bereich: nicht in den Warnehmungen und den aus ihnen abgesetzten Vorstellungen, nicht in den sinnenden, fragenden Reflexionen über sie, sondern in dem entscheidenden Abschluss dieser Reflexionen[6]). —

Wenn wir diese platonischen Erörterungen über das Urtheil näher in's Auge fassen, so treten, von dem Autor mehr oder weniger deutlich markirt, drei verschiedene Klassen heraus. Wir können sie in unserer Sprechweise als logische, ontologische und Werthurtheile bezeichnen[7]). Es ist zunächst eine bloss logische Frage, wenn es sich um Zahlverhältnisse, oder um Identität, Gleich-

---

1) Soph. 244 B, 247 B ff., 250 E. 2) Vgl. S. 212, Anm. 2.

3) Theaet. 185 B: *εἰ δυνατὸν εἴη ἀμφοτέρω σκέψασθαι ἆρ' ἐστὸν ἁλμυρὼ ἢ οὔ*; Vgl. Soph. 251 B.

4) *ὅταν ὁρίσασα .... τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ* (Theaet. 190 A). Vgl. S. 90, Anm. 2.

5) *ἀναλόγισμα, συλλογισμός* (Facit, Schluss), *δόξα* (Meinung), *δοξάζειν* (meinen), *φάναι, φάσκειν* (sagen), *κρίνειν* (urtheilen) erscheinen im Theaetet (186 A ff.; vgl. 195 C, Phaedon 79 A). Wir würden nach dem Obigen dem Ausdruck *κρίνειν* den Vorzug geben; er selbst bevorzugt *δόξα* und *δοξάζειν*, was leider, da der Terminus *δόξα* auch für den Begriff „Vorstellung" verwerthet wird (vgl. z. B. Phileb. 37 ff.), dem Philosophen selbst manche Trübung des Blicks, ja Confusion (vgl. S. 227, Anm. 1), seinem Gegner Protagoras aber augenscheinlich hie und da ganz ungerechten Tadel eingetragen hat.

6) Theaet. 195 C f. 186 D.

7) Vgl. zu dem Folgenden Locke a. a. O. II, 25 ff.; IV, 1 ff.; Mill Logic I, 5. 2 ff.; III, 24. 2; Examination S. 414 ff. und Stanley Jevons' Kritik der Mill'schen Resemblance-Lehre: Contemporary Review, Jan. 1878.

heit, Aehnlichkeit und ihre Opposita handelt; oder wenn, wie im Sophistes[1]), ein Besonderes einem Allgemeinen, z. B. die Art der Gattung subsumirt wird; der ganze Vorgang kann im Bereiche der blossen Vorstellung beschlossen bleiben.

Der ontologischen Sphäre gehören diejenigen Urtheile an, in denen die platonische Kategorie der Realität (Existenz, Wirklichkeit[2])) spielt. Sie sind freilich damit nicht erschöpft. Wir würden von uns aus der platonischen Kategorie der Existenz die Coexistenz und Succession und die causale Abhängigkeit innerhalb der Coexistenz und Succession hinzufügen[3]). Die Coexistenz wird bei Platon nur gestreift[4]). Weshalb Succession und Causalität unter seinen Kategorien nicht vorkommen können, ist nach den bisherigen Mittheilungen zu ahnen und wird unten noch deutlicher hervortreten[5]).

Als Kategorien der Werthurtheile werden von Platon im Theaetet die Begriffe des Guten (Nützlichen) und Schönen und ihre Opposita aufgeführt[6]). Wir haben im Sinne Platons die moralisch-religiösen Werthbegriffe des Gerechten und Heiligen (Frommen) gleichfalls hierher zu rechnen.

Platon hat ein Gefühl für den Unterschied dieser drei Klassen. Realität und Nutzen[7]) werden an einer Stelle, wo die ganze Lehre kurz zusammengefasst wird, gesondert neben einandergestellt. Aber auch der Unterschied

---

1) 241 D ff.; besonders 247 C.

2) *οὐσία* (*εἶναι, ὄν*) und *τὸ μὴ εἶναι*.

3) Vgl. J. St. Mill, Exam. S. 415 f.; 418; 426; Logic I, 5. 5.

4) In Stellen, wie Theaet. 185 B.

5) Vgl. oben § 6; § 20; unten § 26 f.

6) Nachdem 186 A *οὐσία, τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον* als selbsteigene Zuthaten der Seele zu den leiblich vermittelten Warnehmungen aufgezählt sind, wird fragend fortgefahren: *Τί δέ; καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν;* Die Entscheidung fällt dahin, dass sie in dieselbe Linie zu stellen sind.

7) Theaet. 186 C ..... *ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει· τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν.*

zwischen logischen und ontologischen Urtheilen[1]) ist bei ihm zu spüren: Der Traum und der Wahnsinn sind ihm wie uns die gewöhnlichsten Zustände, in denen unsere ontologischen Urtheile irre gehen; aber selbst dem Träumenden traut er nicht zu, dass er eine gerade und eine ungerade Zahl und dem Wahnsinnigen nicht, dass er ernstlich Rind und Ross oder Eins und Zwei verwechseln würde[2]).

Aber daneben freilich stiftet dem Philosophen die sprachliche Nothwendigkeit dasselbe Wort „sein" als Copula in logischen Urtheilen (z. B. in Definitionen und analytischen Sätzen) und im prägnanten Sinne als Existenzial-Prädikat zu gebrauchen — wie sich erwarten liess[3]) — die verhängnissvollsten Verwirrungen an; zumal da, wo logische und ontologische Urtheilsform so zu sagen coalesciren (indem man — den Sprachüsancen entsprechend — unbewusst oder bewusst die logische Aussage so gibt, dass zugleich der Sachverhalt, über den sie ergeht, als wirklich angedeutet wird). Das Aergste ist, dass Urtheile von ausgesprochenstem Existenzialcharakter von ihm wie logische Subsumtionen unter dem Gattungsbegriff Sein behandelt werden[4]). Wir sehen in diesen Stellen den Keim zu dem ganzen dogmatisch-scholastischen Missbrauch vor uns, mit dem Kant Jahre lang ringen musste, ehe er zu der Einsicht kam, die in den klassischen Sätzen ausgesprochen ist: „Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge. Ein jeder Existenzialsatz ist synthetisch. Was mit einer

---

[1]) Derselbe ist nach Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaft, 1863, S. 277 zuerst von Eudemos herausgestellt worden.

[2]) *οὐδ' ἐν ὕπνῳ πώποτε ἐτόλμησας εἰπεῖν ..... ὡς παντάπασιν ἄρα τὰ περιττὰ ἄρτιά ἐστιν ἤ τι ἄλλο τοιοῦτον* (190 B) .... *ὡς ἀνάγκη τὸν βοῦν ἵππον εἶναι ἢ τὰ δύο ἕν* (a. a. O. C). — Die Frage, weshalb in Fällen, wo es sich doch auch bloss um logische Verhältnisse handelt, weshalb z. B. beim Rechnen und auch in der Warnehmung wir doch dort Zahlen, hier Dinge mit einander verwechseln, wird a. a. O. 196 ff. zwar auch aufgeworfen, aber nicht befriedigend beantwortet:

[3]) Vgl. S. 226 ff. [4]) Vgl. Theaet. 185 B; 188 D ff.; Soph. 249 E.

Warnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich" [1]). Nicht bloss Platons eigene Wissenschaftstheorie, sondern auch die Art, wie er die Lehre des Protagoras aufgefasst und dargestellt hat, hat unter dieser terminologischen Unzulänglichkeit und der ihr folgenden Begriffsvermischung beträchtlich gelitten [2]). Ja wir gehen gewiss nicht zu weit, wenn wir vermuthen, dass der Mangel an einer schärferen Sonderung des bloss copulativen und des existenzialen Gebrauchs des „Sein" insofern auch vielen spiritualistischen Unfug der Folgezeit verschuldet hat, als er die Aufmerksamkeit von der genauen Bestimmung dessen, was wohl der jedesmalige Sinn des existenzialen Gebrauchs sei, und was er verständiger Weise allein sein könne, völlig ablenkte.

Von allen Kategorien, die im Urtheil und folgeweise in dem Wahrheitsproblem spielen, ist Platon schliesslich das „Sein" die wichtigste; sie ist ihm die Kategorie, die in allen Urtheilen zu finden ist; Wahrheit ist, was mit dem Sein übereinstimmt; Irrthum, was von ihm abweicht [3]). Es ist klar, dass dieser Gebrauch des Terminus „Sein" den ontologischen Spezialcharakter ganz abgestreift hat. Wahrheit und Sein sind nun ebenso Correlata wie für

---

[1]) Einzig möglicher Beweisgrund (W. W. I, 171); Kr. d. r. V. (II, 301. 466); Fortschr. (I, 577); oben S. 142 f. — Vgl. Zeller, a. a. O. II[4], 546; J. St. Mill, Logic I, 4. 1; Lotze, Logik 1874, S. 501 ff. („Alles, wofür die Sprache der Schule später den nicht üblen Namen des Gedankendinges erfunden hat, war dem Griechen ein Seiendes, ὄν oder οὐσία .....; anders als in dieser beständigen Vermischung mit der Wirklichkeit des Seins hat die Sprache des alten Griechenlands jene Wirklichkeit der blossen Geltung niemals zu bezeichnen gewusst"); Krohn a. a. O. S. 188 ff.

[2]) Vgl. ausser dem in § 24 Beigebrachten z. B.: Theaet. 170 A: *τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναί φησί που ᾧ δοκεῖ.* A. Kramm hat a. a. O. den schillernden Character der platonischen Begriffsbezeichnung nicht gebührend gewürdigt.

[3]) *τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται ..... οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν ᾧ μηδὲ οὐσίας; ἀδύνατον* (Theaet. 186 A. C.) ..... *ἀληθὴς λόγος, ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ, ὡς ἔστι* (Kratyl. 385 B); vgl. Soph. 263 B; Gorg. 472 B.; Rep. 501 D.; 508 D; 525 C; 529 C; 581 B ff. (Krohn, a. a. O. S. 220).

Kant Wahrheit und objective Gültigkeit; Platons Seiendes entspricht Kants „Object, Gegenstand“[1]).

Nach alle diesem muss demjenigen, welcher den platonischen Intentionen folgt, die Wahrheitsfrage sich zwar im Allgemeinen und zunächst als eine Frage nach dem „Sein“, nach der „objectiven Gültigkeit“ eines Urtheils darstellen; demnächst aber sofort die weitere hervorrufen: welcher Art und Bedeutung im vorliegenden Falle dieses „Sein“ sein solle; ob das bezügliche Urtheil, das den Anspruch der Wahrheit erhebt, logischen, ontologischen oder Werthcharakter habe.

Und in Beziehung auf die Existenzialsätze muss danach mit Rücksicht auf die positivistischen Grundlegungen des Protagoras noch eine ganz besonders wichtige Frage entstehen, nämlich die: ob und in welchem Sinne und worauf hin Sätze solcher Art wohl über jene so zu sagen punktuelle Realität[2]), welche den Lebensmoment des jedesmal Urtheilenden füllt, mit Wahrheitsansprüchen hinausgreifen können.

Ehe wir zu der Frage übergehen, wie Platon selbst sich zu diesen unter seiner Mithülfe und Anweisung herausgetriebenen Problemen gestellt hat, scheint es von Interesse, zuzusehen, in wie weit wohl sein Gegner denselben gewachsen war. Wie steht es? Ist der Doctrin von der Correlativitäts-Wirklichkeit aller Bewusstseinsthatsachen keine Möglichkeit gegeben, für Urtheile jenes dreifachen Charakters nicht bloss überhaupt die Bahn zu eröffnen, sondern auch in Beziehung auf sie zwischen Wahrheit und Irrthum einen prinzipiellen und durchschlagenden Unterschied zu markiren? —

Wenn man bei Beurtheilung dieser Doctrin nicht anstatt dessen, was wirklich erlebt wird, um des „Princips“

---

[1]) Vgl. oben S. 230 f.; (Kr. d. r. V. a. a. O.: „Die Namenerklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Uebereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt“); Kants Analogien S. 12 f., 25, 80, 92 ff., 176 f., 185, 199, 279; Anm. 9. 118.

[2]) jene *„ἐμὴ οὐσία“* (Theaet. 160 C).

willen eigenmächtige Fictionen unterschiebt, eine Welt etwa von lauter absolut individuellen und isolirten Unvergleichlichkeiten oder chaotisch in einander zerfliessenden Unbestimmtheiten[1]), wenn man ihr wirklich den Inbegriff dessen, was im Laufe eines Lebens als Warnehmung und Vorstellung in's Bewusstsein tritt, zur Verfügung stellt, so ist es zunächst in Beziehung auf die logischen Urtheile von selbst deutlich, sowohl dass sie möglich sind, wie dass über ihre Wahrheit entschieden werden kann: auf diesem Standpunkt so gut wie auf jedem andern. Selbst ein von jeder Gelegenheit des Verkehrs mit andern losgelöstes, selbst ein auf sich selbst und sein inneres Leben völlig beschränktes Bewusstsein, das niemals auf den Einfall käme, mit Realitätsansprüchen aus seinen Vorstellungen hinauszutreten: selbst ein solches würde, wenn seine geistigen Qualitäten sonst den unsrigen gleich sein könnten, durch das protagoreische Princip nicht gehindert sein, seinen Interessen entsprechend, Einheiten abzusondern, dieselben zu zählen, Identitäten und Aehnlichkeiten zu constatiren, Begriffe herauszuheben, zu bezeichnen und zu classificiren, Identitäten einander zu substituiren[2]), Subsumtionen zu setzen und abzulehnen. Warum sollte es ihm nicht auch möglich sein, seine Begriffe so durchsichtig zu machen und scharf gegen einander abzugrenzen, dass in seinen Urtheilsverknüpfungen keine Widersprüche vorkämen? Warum sollte es ihm nicht möglich sein, durch Beachtung der Normen, Cautelen und Methoden, durch welche überhaupt Verwechselungen des Verschiedenen verhütet werden, auch seinerseits zu einer logischen Wahrheit zu gelangen, die nach Platon in den einfachsten Fällen sogar dem Wahnsinnigen nicht völlig versagt ist? Die von aller Logik geforderte Uebereinstimmung der Gedanken läge für den Protagoreer wie für jeden Andern in der Uebereinstimmung aller Urtheile unter sich und mit den Daten und Voraussetzungen, die als Praemissen dienen.

---

[1]) Vgl. Peipers a. a. O. S. 520 f. [2]) Vgl. S. 161, Anm. 2.

Aber auch Existenzialurtheile würde jenes auf sich selbst eingeschränkte Bewusstsein bilden können. Es würde zunächst als existent ansetzen, was ihm jedesmal erscheint; und dieses Urtheil wäre immer wahr; Platon stimmte, wie wir sahen, darin mit Protagoras überein; hier giebt es überhaupt kein Problem und keine Skepsis. Es würde ferner, wenn es Gedächtniss hätte wie wir und die Fähigkeit, die reproducirten Inhalte auf der Zeitlinie nach rückwärts projicirt vorzustellen, selbstverständlich auch über Vergangenes und über die Ordnung der Succession seiner Erlebnisse ontologisch urtheilen können. Nicht so selbstverständlich wäre freilich schon, worauf hin es (sich selbst) die Bürgschaft erstellen wollte, dass dergleichen (auf bloss selbsteigene Erinnerung gegründete) Ansätze sowohl ihrem Inhalt wie ihrer Abfolge nach wahr seien. So leicht es einem solchen Wesen sein müsste, den Begriff der Wahrheit zu normiren und auf den vorliegenden Fall zu übertragen — auch ihm würde es ja, wie Platon, möglich sein, das als wahr anzusetzen, was mit der Wirklichkeit (hier mit der früher erlebten) genau übereinstimmte —: so würde es doch — scheint es — schwer die Mittel erstellen können, um solche Uebereinstimmung zu gewinnen und zu verbürgen. Auch über gleichzeitiges Vorkommen von Bewusstseinsphänomenen, auch über bisher constatirte Regeln der Coexistenz und Succession, auch über das, was auf Grund solcher empirischen Gesetze in der Zukunft zu erwarten wäre, würde in Existenzialurtheilen gedacht werden können, ohne dass dem Urtheilenden andere Wirklichkeiten und „Vermögen“ zur Verfügung zu stehen brauchten, als die von Protagoras anerkannten. Aber allerdings: in Beziehung auf die letzte Kategorie, die wir unsererseits im Bereich der Existenzialurtheile ansetzten, in Beziehung auf die Causalität ist es wieder nicht sogleich und unmittelbar ersichtlich, wie ein Bewusstsein der vorausgesetzten Art nach dieser Seite hin Urtheile zu fällen Veranlassung finden sollte.

Auch einige Fälle der gemischten, ich meine der

zugleich logischen und ontologischen Gattung geben zu Bedenken Veranlassung. Folgenden Fall hebt schon Platon heraus[1]): Unter welchen zeitlich-räumlichen und perspectivischen Wandlungen wir auch die „Objecte" im Raume warnehmen, immer urtheilen wir: Dies ist mein Vater, dies ist ein Mensch u. s. w. Was können wir eigentlich vom protagoreischen Standpunkt aus mit solchen Identitätserklärungen über das vor dem Bewusstsein doch Verschiedene, über das zeitlich, räumlich und vielfach auch qualitativ und quantitativ Verschiedene meinen?[2]) Wenn ich in der Ferne ein undeutliches Etwas warnehme, aus dessen optischen Qualitäten ich in Verbindung mit meinen Erfahrungen das Urtheil ziehe, dass es ein Mensch „sei": was bedeutet diese Identification und Subsumtion? Bedeutet sie etwa nichts weiter, als dass unter einer gewissen andern, mehr in der Nähe stattfindenden — sagen wir normativen — nach bisheriger Erfahrung als „möglich" zu bezeichnenden Warnehmung dieses entfernte, verschwommene Etwas Attribute annehmen würde, die dem Inhalt der generellen Vorstellung, dem Begriff Mensch congruent sind? Worauf hin möchte dann wohl das Recht gegründet sein, einer bloss möglichen Warnehmung auch Seins-Dignität beizulegen, so dass ich schon jetzt sagen darf: dies ist ein Mensch? Und gehört zu den diesen Begriff constituirenden Attributen etwa auch die Existenz eines mir verwandten Bewusstseins: worauf hin soll ich, protagoreisch denkend, wohl ein Bewusstsein ausser dem meinigen, das in dem jedesmaligen Lebemoment und seinen reproducirbaren Gedächtnissinhalten schwebt, als existent voraussetzen? worauf hin soll ich das unmittelbar Gegebene vervielfältigen? Was ist es überhaupt für eine Realität, für ein Sein, von dem die Existenzialurtheile reden jenseits jener tautologischen Constatirung der unmittelbar gegenwärtigen Bewusstseinswirklichkeit und etwa der früher

---

[1]) Vgl. Phileb. 38 B ff. Vgl. oben S. 75, Anm. 7.
[2]) Vgl. Dav. Hume, a. a. O. S. 488 ff.; 504.

erlebten und nun reproducirten, recognoscirten und zeitlich projicirten Wirklichkeit gleicher Art?

Wir vermögen nicht mehr zu erkennen, in wie weit Protagoras, welcher ja für die grammatische Seite der Lehre vom Urtheil sich nachweislich interessirt hat, der Tragweite des in diesem Gebilde liegenden erkenntnisstheoretischen, ontologischen Problems sich bewusst geworden ist; in wie weit er es sich insonderheit bis in's Einzelne klar gemacht hat, dass in unsern Existenzialsätzen zum Theil Ingredienzien stecken, welche sowohl über die bloss formale Verdeutlichung und Vergleichung der Vorstellungsinhalte, wie über die selbstverständliche Behauptung, dass etwas, was jetzt von mir erlebt wird, für mich „sei" — wo das Urtheil fast zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt[1]) — hinauslangen, und dass hier Potenzen spielen, deren Gehalt weder mit der sensualistischen Erklärung ihrer psychologischen Genesis und Nothwendigkeit, noch mit dem positivistischen Princip der subjectiven Wirklichkeit und Glaubwürdigkeit erschöpft ist.

Was schliesslich die Werthbestimmungen angeht, so bemerkten wir über den moralischen Theil derselben bereits oben[2]), dass Protagoras in den Satzungen der jedesmaligen politischen Gemeinschaft diejenigen normativen „Wirklichkeiten" fand, welche, gegenüber dem subjectiven Meinen und Befinden jedes einzelnen Individuums, als objectiv und verbindlich zu gelten und nach denen sich die Werthaussagen zu richten hätten. Wir gaben aber auch schon zu, dass Platon ein gewisses Recht hatte, an dieser bloss conventionellen und nationalen Moral ein Aergerniss zu nehmen. Und wie sollte es mit dem Schönen gehalten werden? Sollte auch dies dem Urtheil der Staatsgewalt unterstellt werden? oder wem sonst konnte man die nöthigen autoritativen Bestimmungen anvertrauen?

Wir sind der Meinung, dass es nicht unmöglich ist, sowohl auf die erkenntnisstheoretischen wie auf die mo-

---

1) Vgl. Peipers a. a. O. S. 318. 2) S. 223.

ralisch-ästhetischen Fragen, die uns in den Händen geblieben sind, vom protagoreisch-positivistischen Standpunkte aus eine wissenschaftlich vollgültige und befriedigende Antwort zu ertheilen. Ehe wir aber dazu übergehen, wollen und müssen wir doch erst einmal bei Platon anklopfen und hören, wie er sich zu den herausgetriebenen Problemen stellte: wie weit sein Verständniss für dieselben reichte; und ob er sie und wie weit er sie mit seinen Mitteln zu lösen vermochte.

26. Die Ideenlehre Platons.

Um Gerechtigkeit und Wahrheit den Schwankungen zu entreissen, in die sie durch die sensualistisch-relativistischen Prinzipien des Protagoras gestürzt zu sein schienen, hat Platon bekanntlich in fast religiöser, prophetischer Ereiferung seine Lehre von absoluten, von der Warnehmung und dem Gefühl unabhängigen, schlechthin objectiven und übersinnlichen „Ideen“ geschaffen. Es ward oben entwickelt[1]), wie diese Ideen allmählich von gewissen abstracten und spirituellen Ausgangspunkten immer mehr in's Concrete sich entfaltet zu haben scheinen; wie der Philosoph zuerst Begriffe wie Wissenschaft und die sokratischen Tugenden, demnächst die im Urtheil spielenden Kategorien, weiter die mathematischen Begriffe, endlich Dinge und Processe des Naturreichs, ja sogar der Kunst als Ideen in Anspruch genommen habe. Im offenbaren und bewussten Gegensatz zu Parmenides' untheilbarer, ewig in sich selbt ruhender, übersinnlicher Einheit, welche der Eleat auf Grund eines Vernunftpostulats als das an sich Objective der Erscheinungswelt gegenüberstellte[2]), und zu Demokrits materiellen „Ideen“, den Atomen, die jener für das „eigentlich Wirkliche“[3]) hielt, im Gegensatz und doch mit sichtlichem Anschluss an jene Lehren wird diesen absoluten und parmenideisch-übersinnlich gedachten Ideen[4])

[1]) S. 78 f. [2]) Vgl. S. 88 ff.
[3]) ἐτεῇ ὄντα (vgl. S. 166, Anm. 2). [4]) Vgl. S. 167, Anm. 1.

das echte Sein, die wahre Realität vindizirt. Uns wird es heute schwer, den Begriff der Realität und Existenz ohne substanziellen Charakter zu denken[1]). Etwas, was ist, kann für uns nur entweder selbst „Substanz“ sein oder „Attribut“ oder „Accidenz“ einer solchen[2]). Nach dem, was in dem letzten Paragraphen auseinandergesetzt ist, werden wir diese und andere Voraussetzungen und Denkgewohnheiten, die aus moderner Schulgewöhnung stammen, bei den platonischen Ideen einer elastischeren, laxeren oder fliessenderen Auffassung opfern müssen. Am allermerkwürdigsten ist, dass die Vernunft, welche die Schule später an erster Stelle einer jenseitigen Substanz zugeschrieben hat, von Platon selbst zwar auch nicht ohne die Unterlage einer „Seele“ gedacht wird, dass diese Seele selbst aber nicht als Idee, sondern nur als den Ideen verwandt eingeführt wird[3]).

So schwebend und unausgebildet aber auch die Conception im Einzelnen sein mag: einige allgemeine Züge sind doch völlig bestimmter Natur; sie sind vor Allem schon durch die oppositionelle Absicht determinirt, welche dahinter steht. Die Ideen sind als ein zugleich logisch nach Gattung und Arten gegliedertes und teleologisch von der Idee des Guten beherrschtes, in sich abgeschlossenes System ewiger, unveränderlicher, qualitativ verschiedener und doch einheitlich verknüpfter, paradigmatischer, im letzten Grunde nach harmonischen Zahlenverhältnissen constituirter, objectiver Wirklichkeiten gedacht, denen in unserm Bewusstsein unsere Begriffe entsprechen. Dass unsere „Begriffe“ nichts weiter sind, als willkürliche Abstractionen aus dem Gegebenen, welche soweit davon entfernt sind, ewig und absolut gültig in den Dingen selbst gegründet zu sein, dass vielmehr fortwährend ihre Zahl und Art nach subjectiven Bedürfnissen und Gesichtspunkten, nach Zeiten und Men-

---

1) Vgl. J. St. Mill Logic I, 3. 2.

2) Der Satz des Spinoza: „Omnia quae sunt, vel in se vel in alio sunt“ wird geradezu als Axiom behandelt (vgl. z. B. Sigwart, Logik, I, 364).

3) Vgl. oben S. 79, Anm. 3; S. 206 ff.; S. 236, Anm. 1 f.; Rep. 611 A ff.

schen sich wandelt, und dass ausser denen, die in wechselndem Interesse jedesmål bevorzugt werden, eine unendliche, unerschöpfliche Möglichkeit von andern in den Dingen liegt: das entging, wie es scheint, dem Idealisten völlig. Die „Ideen“ scheinen in ein — sollen wir sagen heraklitisch oder hesiodeisch?[1]) — fluthendes, sicher gleichfalls im Gegensatz zu Demokrits starren Atomen zu denkendes, absolut nichtiges Materiale hinein und bilden so unsere zwischen „Sein“ und „Nichtsein“ schwebende Erscheinungs- oder Sinnenwelt, die nur durch die „Theilnahme“ an den Ideen „Bedeutung“ hat[2]).

Jede prägt an ihrer Stelle ein Stück des Guten aus, was das ganze System des „eigentlichen“ Seins beherrscht und bindet. Sie sind die einzigen wissbaren, erkennbaren Objecte; denn alle Erkenntniss hat das Sein zum Gegenstand; und nur dasjenige Sein „ist“, was constant, identisch mit sich, was ewig, was „gut“ ist.

Mit diesem System des wahren Seins sich zu beschäftigen, ist Aufgabe der höchsten Wissenschaft, der „Dialektik“. Ihr liegt es ob, durch Definition das in dem ewigen Sein gegründete, von der Beziehung auf die allbeherrschende Idee des Guten bestimmte „Wesen“[3]) und durch Division und Deduction den in dem ganzen System ihm zukommenden logisch-teleologischen Ort jedes Begriffs zu bestimmen. Sinnliche Warnehmung kann dazu nichts leisten; ihr Object ist das ruhelos Veränderliche; sie verwirrt mehr als sie aufklärt[4]); Vielerfahrung ist ein bedenkliches Gut[5]). Man muss sich von der Sinnlichkeit frei-

---

[1]) Vgl. S. 198.

[2]) Vgl. Tim. 49 A ff.; Soph. 246 B. C.; Theaet. 163 B. C. Oben S. 42, Anm. 2; S. 167 f.

[3]) Der Ansicht, dass nicht Begriffe, sondern Ausdrücke zu „definiren“ seien; dass die begriffliche Bedeutung der Ausdrücke aber all dem Wandel unterliege, den historische Nothwendigkeiten und individuelle Willkür über sie verhängen: dieser nominalistischen Ansicht liegt der platonische Begriffs-Realismus diametral gegenüber. Vgl. S. 8, 137 ff. [4]) Phaedon 66 A. 79 C. Phaedr. 250 B. Rep. 532 A.

[5]) Vgl. Legg. 819 A.

machen[1]). Die einzig nützliche Vorbereitung zur Dialektik und damit zur Erkenntniss des Seins ist die Beschäftigung mit der Mathematik[2]). Aber so werthvoll sie ist: das Höchste ist sie nicht; sie bedarf noch der „Bilder“ und „Voraussetzungen“[3]). Der Dialektiker steigt, „hypothetischer“[4]) Hilfen und Stufen sich bedienend[5]), die Classification und Systematik der objectiv gültigen Begriffe und ihre Verknüpfbarkeit im Urtheil innerlich durchdiscutirend[6]), allmählich zum Quell alles Seins, dem voraussetzungslosen Urprinzip, dem höchsten Gegenstand des Wissens[7]), dem absolut Guten auf, um aus demselben demnächst in „reinem“ (die Warnehmung und Erinnerung von sich weisendem) Denken alles Seiende (als Manifestationen und Spezialisationen des objectiv Guten) zu deduziren[8]).

Die Norm, die alle Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit voraussetzt, liegt unverlierbar, mit sich selbst iden-

---

1) Phaedon 64 A ff. Symp. 211 E. Rep. 511 B.

2) Rep. 507 B ff. 526 A ff. — Der Zusammenhang der Mathematik mit der Philosophie ist auch in neuester Zeit von Platonikern und aus platonisirenden Motiven vielfach in ähnlicher Weise urgirt worden. Vgl. z. B. Kant, Kr. d. r. V. II, 552: „Die philosophische Erkenntniss ist die Vernunfterkenntniss aus Begriffen, die mathematische aus der Construction der Begriffe. Einen Begriff aber construiren heisst, die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen“. Vgl. auch Herbart, Einl., W. W. I, 52 f. — In Wahrheit hat die Mathematik mit den universalen, prinzipiellen und centralen Absichten der Philosophie nicht mehr Zusammenhang als jede andere Detail-Wissenschaft; manche — z. B. die Psychologie — sogar einen viel engeren als sie. Oben S. 105 ff.

3) a. a. O. 510 B ff. 533 C.

4) Vgl. über diese ὑποθέσεις, die als ἐπιβάσεις und ὁρμαί dienen, H. Oldenberg, a. a. O. S. 35. 38 ff. und das hypothetisch - antithetische (antinomisch - kritische) Räsonnement im Parmenides 137 C ff. und den Grundsatz ebenda 135 E ff.

5) Sympos. 211 C. Rep. 511 B.

6) Vgl. Soph. 251 E ff. ..... ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; (253 B). Vgl. Parm. 129 E.

7) ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα (Rep. 505 A).

8) Phaedon 65 E. 66 A. 79 D. 99 E. Rep. 511 B. C. 533 C. 534 B. Vgl. Tim. 27 D ff. Vgl. o. S. 72.

tisch, absolut constant in dem Wesen der Vernunft begründet; sie bedarf keiner äusseren sinnlichen Bewährung. Wahrheit ist Uebereinstimmung mit der transcendenten, aller Willkür und Subjectivität enthobenen Wirklichkeit des Ideenreichs und seiner Systematik. Sie steigt in der Vernunft des Dialektikers an der Hand platonischer Methoden aus dem Zustande der Latenz und Potenzialität in die lichte Wirklichkeit und Klarheit des Bewusstseins[1]). Sie ist von Ewigkeit in ihm beschlossen und angelegt. —

Was das Motiv angeht, das diese originellen Conceptionen hervorgetrieben hat, so haben wir oben[2]) bei der Besprechung des platonischen Antisensualismus als das alle andern Impulse regierende Movens den Hang zum Unbedingten bezeichnen zu können geglaubt; diese Bestimmung gestattete u. A. auch in Spinoza noch Züge der Verwandtschaft mit Platon zu erkennen[3]): eine Verwandtschaft, welche zugleich jene eigenthümliche Verquickung von Spinozismus und Platonismus begreiflich machte, die seit Schleiermacher und Schelling in Deutschland gespielt hat. Sie gestattete es aber doch nur deshalb, weil sie Platons Individualität nicht erschöpfend bestimmte. In Wahrheit besteht innerhalb dieses gemeinsamen Zuges zwischen allem Platonismus und Spinozismus ein tief einschneidender Gegensatz. Es ist ein ganz eigenartiges Unbedingtes, in dem Platons absolutistischer Drang seine Ruhe findet. Nur wo wir letzteren in der Geschichte wieder auf denselben Punkt gerichtet finden, haben wir den vollen und ganzen Platonismus vor uns. Das Unbedingte der Weltanschauungen, die nach ihm mit vollem Recht den Namen führen dürfen, ist das absolut Gute; der teleologische Gedanke ist ihr letztes und höchstes treibendes Motiv: der Gedanke, dass die Dinge nicht etwa bloss da sind, so wie sie nun einmal sind, z. B. mit diesen „Kräften“ und Gesetzen und in dieser Vertheilung, und dass der Weltlauf, den sie hervorbringen, aus jeder in irgend

---

1) Vgl. §§ 6. 8. 11. 2) S. 102 ff. 3) Vgl. S. 112 f.; 123.

einem Moment vorhandenen „Collocation“ [1]) der Weltagentien mit unabänderlicher aetiologischer Nothwendigkeit hervortritt und dass, wenn etwa jene, die Collocation irgend eines Moments, einem Geiste ganz durchsichtig wäre, der ganze weitere Verhalt und Verlauf der Dinge aus ihr völlig einsinnig ableitbar und erklärbar sein müsste, sondern dass das so Bedingte und Causal-Nothwendige letztlich wozu „gut“ sein, einen unvergleichlichen, absoluten „Werth“ haben müsse, und darum auch so zu sagen es verdiene zu sein [2]). Innerhalb dieses allgemeinen teleologischen Schemas war Platons individuelle Ansicht dann noch die, — von der oben S. 166 ff. die Rede war —: dass dieses absolut Werthvolle nicht im Diesseits, sondern im Jenseits, im Reiche der übersinnlichen, ewigen Ideen, nicht in dem Fluss der Materie liege [3]). Nicht in den Niederungen der sinnlichen Wirklichkeit, sondern in den transcendenten Höhen des Göttlichen fand er den Ort, zu dem die Vernunft des „Dialektikers“ hinzustreben habe. —

Man muss ganz gefühllos sein, um nicht von der Grossartigkeit und Geschlossenheit dieses Systems, das Logik, Ethik und Metaphysik bezaubernd in Eins verschlingt —, das den Menschen — so zu sagen in kantischer Weise — hoch über alles Niedrige und Gemeine hinauszuschwingen scheint und bei allem empirischen Nihilismus und Pessimismus in der allbeherrschenden Idee des Guten zu einem beseligenden Optimismus edlerer Art die Aussicht eröffnet, um nicht von ihm einen mächtigen und erhebenden Eindruck davon zu tragen. Es ist bis in seine letzten Wurzeln so verständlich zugleich und so beseligend, dem menschlichen Gemüth so vertraut und sympathisch.

Kein Wunder daher, dass diese Gefühlswirkung Jahrhunderte lang dem Platonismus, sei es direkt, sei es indirekt, Millionen von Anhängern verschafft hat [4]). Vielfach ist die

---

[1]) Vgl. Kants Analogien S. 304, Anm. 183.

[2]) Vgl. oben S. 168 f., 173 die Bemerkungen über Kant; und dazu u. A. Kr. d. Ukr. § 82 ff. [3]) Vgl. §§ 11, 16, 21 Schluss.

[4]) Vgl. Kants Analogien S. 55; oben S. 7 ff. S. 58 ff.

Geschichte, welche der platonische Sokrates im Phaedon erzählt, wie er von der mechanischen zur teleologischen Weltauffassung habe umbiegen müssen, für Andere der Anreiz geworden, diese vorbildliche und typische Revolution in sich nach zu vollziehen, um gewissen, für sie unabweislichen Bedürfnissen des Gemüths Befriedigung zu verschaffen. Auf diesem Wege kam z. B. Leibnitz[1]) zu jener feinen Teleologie und „Theodicee", die noch jetzt — vor Allem in Deutschland und in Frankreich — der Leitstern der meisten Platoniker[2]) ist.

Aber nicht das Gefühl, sondern der Verstand ist Organ der Wissenschaft. So wenden wir uns, obwohl nicht unempfindlich gegen die Zauber und Reize der platonischen Weltansicht, einigermassen geschreckt freilich auch durch all die Ungeheuerlichkeit des Aberglaubens und des Fanatismus, die wir in ihrem Gefolge sehen: wir wenden uns zu der nüchternen und einfachen Frage, ob diese Theorie im Stande ist, der wissenschaftlichen Arbeit und dem sittlichen Leben das nothwendige philosophische Fundament zu legen.

Platon hat selbst den Anspruch nicht erhoben, dass seine Philosophie durch ihr blosses Dasein, gleichsam durch eine Art von immanenter Vortrefflichkeit ihre Wahrheit erweise. Er bezeichnet sie selbst einmal deutlich genug als eine subjective Meinung, als einen „Glauben", von dem, wie er sagt, ein Gott wissen möge, ob er wahr sei[3]). Die ganze folgende Arbeit versucht, ein Wissen, ein menschliches Wissen, eine wissenschaftliche Entscheidung darüber anzubahnen. Schon jetzt lässt sich aus Platons eigenem Bekenntniss wenigstens der Zweifel ziehen, dass die Berufung auf eine normative Vernunft und auf normative Ideen-Wirklichkeiten transcendenter Art an sich, von selbst und endgiltig die Wahrheit nicht zu verbürgen vermöge.

---

[1]) Vgl. opp. philos. ed. Erdm. S. 702a mit 106.

[2]) In Deutschland vor Allem Hermann Lotze's.

[3]) Rep. 517 B .... τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος (Schleiermacher übersetzt: „was mein Glaube ist") ..... θεὸς δέ που οἶδεν, εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει· τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα ....

27. Die Ideenlehre gegenüber den Wahrheits-Ansprüchen, die im § 25 bezeichnet wurden.

Die ausführliche und detaillirte Prüfung des platonischen Idealismus den beiden folgenden Büchern: der antithetischen Behandlung der Ethik und Wissenschaftstheorie vorbehaltend, treten wir hier nur — gleichsam prolusorisch — auf die Frage ein, wie die Ideenlehre zu dem in den drei Urtheilsformen, die wir auf S. 233 ff. sonderten, hervortretenden Wahrheitsanspruch sich stellen mag: nur um einerseits früher Gesagtes noch etwas heller zu beleuchten und enger, beziehungsvoller zusammenzurücken, andererseits um einige bemerkenswerthe Umformungen und Anpreisungen platonisirender Tendenz schon hier so abzuwehren, dass unsere späteren Auseinandersetzungen darauf nicht zurückzukommen brauchen.

Den Werth bestimmt der Platonismus, wie gesagt, bei allen Dingen letztlich an ewig gültigen, absoluten und zugleich jenseitigen Normen; wir lassen uns hier nicht darauf ein, zu untersuchen, wie weit das Recht und die Fruchtbarkeit solcher Ansicht reicht; das zweite Buch wird das positivistische Prinzip ihr gegenüber durchzufechten versuchen[1]).

In Beziehung auf die „logischen“ Urtheile kann nach unserer Ansicht die platonische Theorie so wenig in Verlegenheit kommen, wie die protagoreische: Auf diesem Boden giebt es für keine Ansicht, welche das Princ. identitatis et contrad., so wie wir es oben[2]) determinirten, anerkennt, und die platonische thut es[3]), Verlegenheiten. — Sehr viel weiter geht allerdings, wie wir finden, die Meinung von Platonikern. Sie sind wohl gar der Ansicht, dass Platon allein den logischen Anforderungen genügen könne. Der protagoreische Subjectivismus, entwickelt uns u. A. Peipers[4]), führt die Gefahr unendlich

---

[1]) Vgl. übrigens unten § 29 f. [2]) oben S. 220.
[3]) Vgl. S. 90, Anm. 2. [4]) a. a. O. S. 402.

vieler zum Theil contradictorischer Annahmen über Eine und dieselbe Sache herauf. (Diese Gefahr, zeigten wir oben, wird nicht sowohl durch den protagoreischen Gedanken selbst, wie durch Platons heraklitisirende Verbrämung und Uebertreibung — und auch durch diese nicht einmal mit Recht — heraufbeschworen[1])). Vor dieser Gefahr, fährt der Platoniker fort, könne nur die platonische Theorie schützen, dass es gewisse Vorstellungen gebe, welchen vermöge ihrer durchgängigen Abhängigkeit von einem normgebenden Vorbilde, das Prädikat wahr ausschliesslich zukomme; so scheitere z. B. die Vorspiegelung des Sophisten, als sei er ein Philosoph, an solcher Norm[2]). —

Wir kennen diese Reden. Oft genug macht sich die tiefsinnige Reflexion breit, ja es entsteht gelegentlich ein langhingezogener Streit darüber, ob der oder jener ein „wahrer", echter Christ oder Patriot, ob dieses oder jenes Stück auch wirklich eine Tragödie, ob dies oder jenes ein „wesentliches" Merkmal eines Begriffs sei oder nicht. Für denjenigen, welcher nicht an ein stabiles System platonischer Normal-Begriffe glaubt, nach denen sich die Anwendbarkeit aller prädicativen Bestimmungen und Ausdrücke zu richten hat: ist solche Frage zwar mit nichten immer[3]) werthlos und sinnleer; aber es ist für ihn keine logische, sondern eine Frage des gültigen Sprachgebrauchs oder der Zweckmässigkeit[4]), die in höchster Instanz auf prinzipiell und systematisch begründete Werthschätzung hinausläuft. Die Logik fordert von sich aus nichts weiter, als dass jeder Terminus, den wir für unsere Gedankenbewegun-

[1]) Vgl. Theaet. 183 A ..... *ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀπόκρισις ..... ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτω.* Vgl. S. 191 ff.; S. 197 ff.; S. 238.

[2]) S. 440.

[3]) Manchmal allerdings erinnert sie stark an das berühmte Problem, ob das auch wirklich der Uranus „sei", den die Astronomen dafür halten.

[4]) Vgl. vorläufig mein Buch über den deutschen Aufsatz in den oberen Gymnasialklassen, 1877, S. 125 ff. J. St. Mill, Logic I, 8. 7; IV, 2. 6; 4. 4 f.

gen verwerthen wollen, eindeutig und constant sei, damit wir vor Confusionen und Sophisticationen geschützt seien. Zu solchen Terminis aber war Protagoras prinzipiell so gut befähigt wie Platon. Dass Platon freilich, und zwar oft an bedeutungsvollster Stelle, die Forderung der Logik factisch nicht befolgt hat, sahen wir mehrfach[1]).

Auch nach platonischer Anschauung ist übrigens die Frage nach dem „Begriff" schliesslich keine logische, sondern — eine ontologische: eine Angelegenheit nicht der Logik, sondern — nach unserer Bezeichnungsweise — der Erkenntnisstheorie. Die Aufgabe der Erkenntniss, sagt uns Peipers in diesem Sinne weiter, sei die, „jedem Eindruck die sachlich entsprechende Vorstellung zuzuordnen"[2]); der Begriff gebe die Norm für das Urtheil[3]); Wahrheit sei Uebereinstimmung mit der Idee des Gegenstandes[4]); Wissen sei ein Operiren nach der bestimmten Norm, welche das ewige, sich selbst gleiche Object vorschreibe[5]).

Auch uns ist Wahrheit „Uebereinstimmung" mit einem „objectiven" Sachverhalt; auch uns ist der objective Sachverhalt eine „Norm", nach der sich das Urtheil zu richten hat; auch uns zerschellt an dieser Norm der wüste Anspruch aller Subjecte und Momente, gleichwerthig zu sein, gleich sehr „das Wahre" auszuprägen; auch uns duldet die Wahrheit keine contradictorischen, keine verschiedenen Annahmen; auch uns ist das Wahre nur Eins. Aber wir hoffen, die Norm im Diesseits, im Sinnlichen selbst etabliren zu können.

Eins der allergewöhnlichsten Beispiele, wo wir den schweifenden Annahmen des Irrthums den einheitlich bestimmten, den objectiven Verhalt gegenübersetzen, findet da statt, wo es gilt, Träume, Illusionen, Hallucinationen als solche kenntlich zu machen. Unser Platoniker bemüht sich auch hier, die Ideen als Leitfaden anzuwenden; aber der

---

1) Vgl. oben S. 227, Anm. 1.

2) S. 447. 3) S. 450. 4) S. 451. 5) S. 468.

Versuch scheitert völlig. Wir lesen es wohl[1]), dass in Fällen, wie beim scheinbaren Zusammenlaufen der Schienen, der Uferbewegung beim Blick aus der Cajüte, der Contrast mit „einheitlichen Vorstellungscomplexen“ das Phänomen als bloss subjectiv enthülle; und da für diese „Vorstellungscomplexe“ uns gleich darauf „Begriffe“[2]) in die Hand gespielt werden, so fühlen wir wohl, dass wir glauben sollen, es wären Platons Begriffe, seine Idealbegriffe oder Ideen, an denen wir uns in Fällen dieser Art über die objective Situation orientiren; aber wir können es leider nicht glauben. Der Platoniker weiss es ja selbst, dass die platonischen Ideen — wie er sich ausdrückt — „Abstracte“[3]) sind, die sich in Träumen so gut darstellen wie im Wachen; die „Subsumtion“ des unmittelbar Wirklichen unter jene idealen Schemata ist ebenso möglich, wenn jenes Wirkliche in vulgärem Sinne subjectiven, wie wenn es objectiven Charakter hat. Platons Ideen sind völlig ausser Stande, über diesen interessanten und alltäglichen ontologischen Unterschied Aufschluss zu geben. Es wundert uns daher auch gar nicht, dass der Apologet im weiteren Verlauf der obigen Stelle ausruft: „Was sollen den Warnehmungseindrücken gegenüber die reinen begrifflichen Vorstellungen?“ wenn er anstatt der „Ideen“ lieber „Umsicht, optische Kenntnisse und perspectivische Begriffe“ — denn „Begriffe“ müssen es freilich auch jetzt noch sein — in Anspruch nimmt.

In Platons Sophistes[4]) wird in Beziehung auf die Urtheilsansätze: „Theaetet sitzt“ und „Theaetet fliegt“ — beide Praesentia in Beziehung auf das hic et nunc gedacht — entschieden, dass der eine richtig und der andere falsch sei. Worauf hin? Man könnte sagen, weil in vorliegendem Falle nur die Anwendung der „Idee“ des Sitzens

---

[1]) a. a. O. S. 449 f.

[2]) Vgl. auch a. a. O. S. 468, wo es vom deutlichen Sehen heisst, es gewähre „im Begriffe ein Bild des Gegenstands, in welchem alle Theile und Züge desselben zum vollkommenen Ausdruck gelangt sind“.

[3]) S. 517. [4]) 262 E ff.

als Prädicat passt. Indessen: wie, wenn Theaetet oder wir nur träumten, dass er sitze oder fliege? So würde er, resp. wir, die Idee des Sitzens, resp. Fliegens, von dem jetzigen Zustand ja auch prädiciren! Aber die Träumenden „irren“ doch — Platon sagt es selbst —, „wenn sie zu fliegen glauben!“ Und er selbst ist es, der fragt: womit wir es beweisen sollen, dass wir nicht jetzt schlafen und dass wir nicht Alles nur träumen? Die Urtheilsanwendungen würden ja völlig denen des wachen Zustandes entsprechend bleiben; wir würden glauben zu denken, zu urtheilen, uns zu unterhalten, zu lesen „wie jetzt“[1]). Wenn es in dieser Verlegenheit eine Entscheidung gibt, so ist sie jedenfalls nicht bei der Ideenlehre zu suchen. Und doch hatte ihr Autor offenbar wie wir das Bedürfniss, über diesen trivialen Fall der ontologischen Skepsis zu einer festen, Wissenschaft ermöglichenden Position zu gelangen. Muss es nicht im Voraus zu seinen Ungunsten einnehmen, dass seine Theorie ein erkenntnisstheoretisches Bedürfniss, das er mit uns zu fühlen scheint, schlechterdings nicht befriedigen kann?

Wenn wir das sogenannte objectiv Wirkliche im Raume gewinnen wollen, so pflegen wir nicht bloss Visionen, Phantasmen und Illusionen auszusondern, sondern auch die Spiegelungen. Auch Platon sind sie bekanntlich nur sinnliche Wirklichkeiten niedrigeren Grades[2]). Aber worauf hin? wie soll dieser niedrigere Grad näher gedacht, näher bestimmt werden? Können die Ideen für solche Werthunterscheidungen in Anspruch genommen werden? -

Die Ideen helfen auch über andere alltägliche Schwierigkeiten nicht hinweg. Derselbe Wein erscheint dem

---

[1]) Theaet. 185 B. C ..... *τί ἂν τις ἔχοι τεκμήριον ἀποδεῖξαι, εἴ τις ἔροιτο νῦν οὕτως ἐν τῷ παρόντι, πότερον καθεύδομεν καὶ πάντα ἃ διανοούμεθα ὀνειρώττομεν ..... πάντα γὰρ ὥσπερ ἀντίστροφα τὰ αὐτὰ παρακολουθεῖ. ἅ τε γὰρ νυνὶ διειλέγμεθα, οὐδὲν κωλύει καὶ ἐν τῷ ὕπνῳ δοκεῖν διαλέγεσθαι.*

[2]) Rep. 509 D ff.

Einen „süss“, dem Andern „sauer“; ja mir selbst zu verschiedenen Zeiten verschieden. Aber die „Ideen“ des Süssen und Sauern[1]), des süssen und des sauern Weines und ihre Verflechtung mit der ganzen dialektisch-teleologischen Articulation des Systems bleibt ewig dasselbe. Worauf hin sollen wir also behaupten, dass der verschieden empfundene Wein — derselbe sei? was soll überhaupt diese Identität heissen?[2])

Nach der vorliegenden Litteratur muss man annehmen, dass Platoniker ihr Schulhaupt u. A. auch mit der Bemerkung vertheidigen würden, dass das sinnlich Einzelne, was hic et nunc, von mir und dir wargenommen wird, Object der Wissenschaft eben auch gar nicht sei, dass dieses Einzelne natürlich voll sei von Täuschung und Schein. Auch bei Peipers lesen wir in diesem Sinne, dass wir uns am „Schein, wie ihn die Warnehmung bietet“, nicht genügen lassen sollen; dass wir „nur“ Empirie erlangen, wenn nicht „der Blick auf das Allgemeine gerichtet werde“, dass „alles Uebrige dem Wissen absolut unzugänglich sei“. Der Positivist könnte gegenfragen: Sollte man nicht gleichwohl es immer doch wieder versuchen müssen, auch das vermeintlich Unzugängliche dem „Wissen“ zu eröffnen? Und: Ist nicht das Wissen zu eng und dürftig, das nur auf das Allgemeine geht? Wollten wir selbst unter dem Allgemeinen — nicht platonisch, sondern modern — „das Gesetz“ verstehen, nach dem alles Einzelne wird und besteht, so würden wir einen Raub an der Wissenschaft zu begehen glauben, wenn wir nicht mit dem Gesetz nun gerade alles Einzelne, das uns — wo und wann auch immer — ein menschliches Interesse erregt, zu beleuchten und zu bestimmen suchten. Und wir würden kein Interesse absolut auszuschliessen wagen, da wir uns in dieser Richtung nicht eher zu normativen Bestimmungen, zu Bevorzugungen oder Zurück-

---

[1]) Vgl. Arist. Met. Γ 5, 1010 b 19 ff.: ..... *ἀλλ᾽ οὐ τό γε γλυκὺ οἷόν ἐστιν ὅταν ᾖ οὐδεπώποτε μετέβαλεν, ἀλλ᾽ ἀεὶ ἀληθεύει περὶ αὐτοῦ καὶ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τὸ ἐσόμενον γλυκὺ τοιοῦτον.*

[2]) Vgl. S. 240.

setzungen berechtigt halten würden, bis es etwa einer philosophischen Ethik gelungen wäre, die Methoden und die Prinzipien zu entwerfen, wonach der Werth menschlicher Arbeiten und Bestrebungen objectiv gültig bestimmt und gemessen werden könnte.

Unsere Vorausberechnungen der Zukunft ebenso wie unsere Conjecturen und Hypothesen über Vergangenes und räumlich Entferntes ruhen alle auf der Voraussetzung stricter Gesetzlichkeit alles Geschehens: welche Voraussetzung, so weit unser Blick reicht, noch keine irgend beachtenswerthe Ausnahme erlitten hat, also im Wesentlichen als durch „Empirie“ bewährt gelten kann[1]). Sie gelingen da am meisten zu völliger Coincidenz mit der irgendwie erlebten, resp. erlebbaren „Wirklichkeit“, wo die gegenwärtige oder überhaupt die Ausgangs-Collocation der mitspielenden Factoren genau bekannt und der exacten Messung unterwerfbar und die bezüglichen Gesetze in strenge Formeln gefasst sind, etwa wie das Newtonsche Gravitationsgesetz und einige seiner terrestrischen Dependenzen.

Ich finde den Platoniker, dessen apologetischen Bemühungen wir hier nachgehen, geneigt, von der imponirenden Gewalt dieser modernen Leistungen ein Stück für seinen Platon und die von ihm in's Spiel gesetzte reine Dialektik zu arrogiren; ja er gibt zu verstehen, dass dieses Stück aus dem Grundgedanken des Empirismus herausfalle; die betreffenden Stellen sind für den ganzen Standpunkt höchst lehrreich. Der Platoniker würde sich, heisst es[2]), David Hume — wir könnten also auch wohl sagen dem Protagoras — „ergeben, wenn sich nachweisen liesse, dass in allen Fällen, wo ein Zukünftiges richtig erkannt worden ist, schon eine Warnehmung des gleichen Vorgangs vorhergegangen war“. Wie vieles aber werde „aus verhältnissmässig wenigen Beobachtungen ohne Beihilfe der Erfahrung“ berechnet! „Das überraschendste Beispiel

[1]) Vgl. S. 53. [2]) a. a. O. S. 503 f. 497 f.

bieten die Rechnungen der Astronomie". „Offenbar komme alles auf die rechte Methode, ferner auf geläuterte Begriffe an". Der Leser soll, wie es scheint[1]), subintelligiren, dass die platonische „Methode" und Läuterung der „Begriffe" dem Postulat nicht fern stehe. Als Beispiel wird[2]) das von Galilei bestimmte Abhängigkeitsverhältniss der Schwingungsdauer des Pendels von seiner Länge und der localen Fallbeschleunigung angeführt. Wir fragen: Liegt diese Leistung jenseits denkender Behandlung des Warnehmbaren? ist es dem Empiristen nur erlaubt, auf exact Gleiches, nicht auch auf Analoges, Proportionales zu schliessen? nicht erlaubt, wenn die Vermuthung, das Analoge werde gelten, durch Experiment verifizirt ist, den Satz zu generalisiren?[3])

Unser Apologet bemerkt mit Recht[4]), dass die Zukunftsberechnung „auf gewissen feststehenden Voraussetzungen" ruhe. Natürlich: auf der Voraussetzung gewisser Gesetze, die das Gegebene beherrschen und von uns allmählich, zum Theil sehr allmählich, zum Stehen gebracht sind[5]). Von denselben rangirt das Causalgesetz zu alleroberst. Es ist erstaunlich, mit welcher Treuherzigkeit unser Platoniker auch das Räsonnement, welches unter dieser obersten Voraussetzung läuft, mit Platons dialektischem Verfahren[6]) zu identificiren vermag: „Indem das Wissen aus gewissen fest-

---

[1]) Vgl. auch die Parallelstelle (S. 497): „Indem das Wissen aus gewissen feststehenden Voraussetzungen an der Hand der Begriffe — denn mit diesen operirt es ja nach Platon — Folgerungen zieht, entwirft es ein wahres Bild des zukünftigen Geschehens".

[2]) S. 507. Vgl. o. S. 200.

[3]) z. B. wenn in zwei, drei Fällen erfahrungsmässig constatirt ist, dass bei gleicher Entfernung vom Erdmittelpunkt die Schwingungsdauer den Wurzeln aus der Pendellänge gleich war, die allgemeine Formel aufzustellen $T : T_1 = L : \sqrt{L_1}$; oder $T = \sqrt{L}$? Unser Platoniker theilt selbst diese Formeln mit; er entnahm sie aber — was angemerkt zu werden verdient und auch von ihm selbst angemerkt wird — der Mousson'schen „Physik auf Grundlage der Erfahrung".

[4]) S. 497. [5]) Vgl. oben S. 43, 53.

[6]) etwa nach Art des Dialogs Parmenides? Vgl. o. S. 245, Anm. 4.

stehenden Voraussetzungen an der Hand der Begriffe Folgerungen zieht, ... giebt es den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen wieder durch die Reihe seiner begrifflichen Entwickelungen ... Im Grunde sind es die Ideen allein, welche unser Wissen erkennt ....; und das Causalgesetz stellt sich seinem Wesen nach dar als die Verknüpfung und Gliederung der idealen ὄντα".

„Der idealen ὄντα"! Welche Schwärmerei! Man kann wohl allenfalls in denjenigen synthetischen Urtheilen, die aussprechen — es aber allerdings als Ergebniss empiristischer Forschung und nicht platonisirender Dialektik aussprechen —: welche Attribute und Attributengruppen mit welchen andern naturgesetzlich, factisch coexistiren[1]) (oder nach Werthbegriffen coexistiren sollten[2])), ein Gegenbild der Platon vorschwebenden „ewigen" Ideen-Systematik erblicken[3]); aber das Causalgesetz mit diesem System in Zusammenhang

---

[1]) z. B. mit welchen Eigenschaften dasjenige Aggregat von Qualitäten, das wir als den constitutiven „Begriff" dessen, was wir Arsenik nennen, fixirt haben, weiter coexistirt.

[2]) z. B. welche Aufgaben den beiden verschiedenen Geschlechtern (etwa mit Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt) zugewiesen werden sollen (vgl. Platon Rep. 453 A).

[3]) Vgl. Soph. 251 E ff. (oben S. 245, Anm. 6) und Lotze, Logik S. 497 f.; 503; 508; 597; S. 561 heisst es: „Es ist das platonische Ideenreich, zu dem wir uns hier zurückgeführt sehen; in festen und unveränderlichen Beziehungen stehen alle vorstellbaren Inhalte .....; wir werden zwischen ihnen immer dieselben Verhältnisse finden, die in dieser sachlichen unendlich vielseitigen Gliederung der Ideenwelt ein für alle Mal gegeben sind". Gewiss stehen „alle vorstellbaren Inhalte", alle Begriffe, die wir dem Wirklichen entnehmen, letztlich in „festen und unveränderlichen", in gesetzmässigen und bestimmten „Beziehungen". Es ist das eigentlich nur ein anderer Ausdruck für die Ueberzeugung, von der alle wissenschaftliche Forschung ausgeht, dass nämlich über das Verhältniss jeder zwei Begriffe A und B sich nur Ein wahres Urtheil aussprechen lässt. Wie entfernt nur sind unsere den verschiedenartigsten, immer menschlich determinirten Zwecken und Interessen dienenden, diesen Gesichtspunkt der Abstraction bevorzugenden, jenen geringachtenden oder gar verwerfenden „Begriffe" von den „idealen ὄντα" Platons! Vgl. oben S. 243 f. 253 f. u. S. 262.

zu bringen, ist doch eine bodenlose Phantastik. Hatte der Apologet ganz vergessen, was Platon im Phaedon über seine Flucht aus der Sphäre aetiologischer Untersuchungen in das Reich der Gedanken mittheilt, vergessen, dass das Band der „idealen ὄντα" prinzipiell nicht ein causales, sondern ein logisch-teleologisches ist?[1]) Fiel ihm nicht ein, welcher Kämpfe es bedurft hat, um den letzten Ausläufern jener platonisirenden Dialektik den Weg zu verlegen, nach welcher der empirische Realgrund und die reale Folge nicht bloss nach Analogie — was auch wir uns erlauben können[2]) — sondern identisch mit logischem Grund und logischer Folge gedacht wurde? Hier ist keine nachträgliche Versöhnung möglich. Platon hat selbst zwischen der aetiologischen Forschung und seiner dialektischen Methode das Tischtuch mitten entzwei geschnitten. Es wäre ja darum immer noch möglich, dass „ein Gott" seine Methode für die wahrere hielte.

Sollte es freilich ein absolutes Kriterium der Güte einer Methode und eines Prinzips sein, wie weit es mit ihnen gelingt, die Zukunftswirklichkeit vorauszuberechnen, so könnte auch ein Gott schwerlich zu Gunsten Platons entscheiden. Was jenen Philosophen hinderte, zu Erfolgen in dieser Richtung zu gelangen, war (in der Periode, wo er ganz er selbst war, ich meine: wo er den classischen Typus, den wir mit seinem Namen bezeichnen, ganz ausgeprägt hatte) mancherlei: lauter prinzipielle Abweichungen von unserer Art die Erscheinungen anzusehen.

Sowohl, um die gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnisse aus den bunten Verflechtungen der Erscheinungswelt herauszulösen, als auch um die erkannten Gesetze behufs correkter

---

[1]) Richtig bemerkt Herbart (Einl., W. W. I, 254): „Kein Hauch des Platonismus darf die eigentliche Naturforschung anwehen; diese beruht unwandelbar auf den Begriffen der Substanz, der Kraft und der Bewegung, nicht auf einer Verbindung von Ideen und formloser Materie". Vgl. auch Lotze a. a. O. S. 563.

[2]) Vgl. Kants Analogien der Erfahrung, S. 30 ff. 194. G. Boole, Laws of Thought S. 407.

Voraussagen anzuwenden, glauben wir der sorgfältigen Beobachtung und genauen Messung wohlqualifizirter Einzelfälle zu bedürfen. Platon hatte für das Einzelne wenig Interesse; er verspottete sogar diejenigen, welche ihre Aufmerksamkeit darauf richteten [1]) oder hier wohl gar bis zu genauen Differenz- und Massbestimmungen [2]) vorzudringen suchten. Er sah darin eine unberechtigte Bevorzugung der „Sinnlichkeit“ vor der „Vernunft“ und war der prinzipiellen Ueberzeugung, dass das sinnlich Perzipirbare exacte Messungen überhaupt gar nicht zulasse [3]), dass Wissenschaft von ihm gar nicht möglich sei [4]).

Ueberall daher, wo er seinerseits zu einer aetiologisch-genetischen Erklärung des sinnlich Wirklichen aus gleichfalls sinnlichen Elementen und Bedingungen sich herabliess,

---

1) Vgl. Theaet. 174 A ff. Rep. 530 C.

2) Vgl. z. B. Rep. 531 A: *τὰς ἀκουομένας συμφωνίας καὶ φθόγγους ἀλλήλοις ἀναμετροῦντες ἀνήνυτα ..... ποιοῦσιν ..... γελοίως γε ..... παραβάλλοντες τὰ ὦτα, οἷον ἐκ γειτόνων φωνὴν θηρευόμενοι, οἱ μέν φασιν .... σμικρότατον εἶναι τοῦτο διάστημα, ᾧ μετρητέον, οἱ δὲ ἀμφισβητοῦντες ..... ἀμφότεροι ὦτα τοῦ νοῦ προστησάμενοι.* Wie hätte er sich danach wohl zu den psychophysischen Bemühungen E. H. Webers und G. Th. Fechners gestellt? Vgl. oben S. 205; Krohn a. a. O. S. 175 f.

3) So äusserte er sich z. B. über das Mischungsverhältniss zusammengesetzter Farben (Tim. 68 B ff.) mit einer Resignation und einer Zukunftsverkündigung, die mit ihrem „niemals“ angesichts unserer Kenntnisse (vgl. Helmholtz, Physiol. Optik, S. 272) geradezu komisch wirken muss .....: *ὧν μήτε τινὰ ἀνάγκην μήτε τὸν εἰκότα λόγον καὶ μετρίως ἄν τις εἰπεῖν εἴη δυνατός .... θεὸς μὲν .... ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτε εἰσαῦθίς ποτ᾽ ἔσται.*

4) Vgl. Rep. 529 B: *ἐὰν δέ τις ..... τῶν αἰσθητῶν ἐπιχειρῇ τι μανθάνειν, οὔτε μαθεῖν ἄν ποτέ φημι αὐτὸν ..... ἐπιστήμην γὰρ οὐδὲν ἔχειν τῶν τοιούτων, οὔτε ....* — Platon selbst wird nun natürlich jeder so weit entschuldigen, als ihn der Stand der damaligen Wissenschaft zu Zweifeln an dem Erfolg verführen konnte. Was soll man aber dazu sagen, wenn noch gegenwärtig ein Philosoph, angesichts selbst der modernen Resultate, findet, dass die „Bestimmtheit und Gesetzlichkeit“, deren die Erscheinungswelt theilhaftig sei, doch nur „relativ“ sei; sie sei ja nur ein „ungenaues Abbild der Ideenwelt“ (Peipers, a. a. O., S. 524)? Da ist denn doch nur — das „Prinzip“ oder die Person und nicht die Zeitatmosphäre schuldig.

gab er dieselbe nicht in der Form wissenschaftlicher Genauigkeit und Strenge, sondern entweder in jenem mythologisch-anthropomorphistisch schillernden Halbernst, der der Halbrealität ganz angemessen ist, die er von seinem „idealistischen" Standpunkt aus unserer Sinnenwelt allein glaubte zuweisen zu können[1]), oder als bloss „wahrscheinliche" oder „mögliche Meinung"[2]).

Wo bei uns wissenschaftliche Ergebnisse immer noch mehr den Character der von Platon nicht für voll angesehenen „Meinung" an sich tragen, da lebt doch das Bewusstsein, dass wir uns dem vollen Ideal von Stufe zu Stufe nähern, dem Ideal absoluter Exactheit und einer Einsicht in die Gesetzmässigkeit, welche Zukunftsberechnungen von absoluter Coincidenz mit der zu erwartenden Wirklichkeit gestattet. Wir sind freilich oft genug davon überzeugt, dass alle solche Annäherung für uns wohl immer nur asymptotischen Charakter haben werde; dass aber der Stoff durch sich selber, objectiv unser Ideal ausschliesse, das setzen wir nirgends voraus. —

Wir können unsere Reflexionen über diesen Gegenstand abschliessen. Es ist klar, wie Platon zu den Wahrheits-Ansprüchen der verschiedenen ontologischen Urtheilsformen, die wir in § 25 unterschieden, steht. Er kennt zwei verschiedene Sphären des „Seins": ein sinnliches und ein übersinnliches; sein Hauptinteresse hängt an der übersinnlichen Realität. Innerhalb des sinnlichen Seins interessiren ihn Untersuchungen und Constatirungen über das bloss Factische, auch über factische (zufällige) Coexistenz- und Successionsverhältnisse schlechterdings gar nicht. Für die Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit des sinnlichen Seins strengt er freilich sein Nachdenken an: aber nur, soweit solche Nothwendigkeit der Widerschein ewiger Begriffe und ihrer „unveränderlichen Beziehungen" ist, in-

---

[1]) Vgl. Deuschle, Ueber plat. Mythen. Zeller, die Philosophie der Griechen, [3] II[1], 486 Anm.

[2]) Vgl. Tim. 29 B ff. 62 A. 67 B. 68 B f. G. Grote, Plato vol. III, 84 ff. Oben S. 259, Anm. 3.

soweit sie durch „reine“ Dialektik, nicht insoweit sie durch sinnliche Beobachtung, durch Messung und Experiment herausgebracht werden kann. Ihn interessirt nicht der causale Zusammenhang succedirender Zustände: ihn interessirt das unveränderliche Wesen der Dinge und alle Gesetzlichkeit, die er sucht, liegt ihm in der Art, wie das „Wesen“ hier mit dem „Wesen“ dort in einen logisch-teleologischen Zusammenhang zu bringen sei, so dass letztlich alles dialektisch als ein Ausfluss desjenigen Absoluten begriffen werde, welches in sich selbst Werth hat, weil es das absolut Gute ist. —

Diese Zweck- und Wesens-Ontologie hat bekanntlich mehr noch als in ihrer ursprünglichen Gestalt, in derjenigen Modification eine historische Rolle gespielt, welche ihr mit Beibehaltung der Hauptcharakteristica, durch die Platon sich auszeichnet, durch Aristoteles zu Theil geworden ist. Zwar hat er die Geringschätzung des Meisters gegen das bloss Factische[1]) und gegen das Werden, gegen die Veränderung[2]) und Bewegung, nicht getheilt und in Beziehung auf die letztere sogar richtig geltend gemacht[3]), dass die platonische Nichtachtung und Abkehr alle Naturwissenschaft aufheben würde; zwar hat er selbst für das Gesetz auch der Successionen und der dabei agirenden causae efficientes sich lebhaft interessirt; aber daneben erinnert ausser der seit Bacon vielfach beleuchteten und verurtheilten semiplatonischen Teleologie[4]) vor Allem der durchweg wirksame Hang, das sogenannte „Wesen“ der Dinge zu erkennen, sowie die damit zusammenhangende Ueberzeugung, dass es in den Dingen ein festgegründetes Begriffssystem gebe, das — wenn auch nicht durch Dialektik, so doch durch empirische Forschung[5]) — zu „erkennen“ die Aufgabe der Wissenschaft sei: diese Züge

1) Vgl. S. 60 Anm. 4. 2) Vgl. S. 140 Anm. 1.

3) Met. Α, 9; 992 b 8 f. Vgl. o. S. 258, Anm. 1.

4) Wir müssen auf sie im zweiten Buche zurückkommen; vgl. übrigens die S. 62 Anm. citirte Schrift Trendelenburgs.

5) Vgl. S. 60, Anm. 4; S. 257.

erinnern, sage ich, immer von Neuem daran, dass wir es im Wesentlichen doch mit einem Schüler Platons, dass wir es mit einem Platoniker zu thun haben[1]). Letztlich liegt ihm auch der Realgrund[2]) für alles, was von den Dingen — auch synthetisch, auch in Beziehung auf ihre Veränderungen (Accidenzen) — ausgesagt werden kann, ebenso in ihrem begrifflich fixirbaren (in letzter Instanz teleologisch bestimmten) „Wesen", wie die Eigenschaften der mathematischen Figuren in dem constitutiven Begriff begründet liegen, den das System zum Ausgang der Ableitungen nimmt[3]). Dass solcher Begriff auch in der Mathematik je nach der Abfolge, die man den Lehrsätzen geben will und zu geben zweckmässig findet, ganz verschieden constituirt werden könne, dieser Gedanke kam ihm so wenig, wie den unzählig vielen Andern, welche nach ihm Platonismen solcher Art nachgehangen haben. —

Man wähnt leicht, dass Ansichten, ganz so sublim und rein, wie Platon sie entwarf, in unserer wissenschaftlicheren, kritischeren, ernüchterteren Zeit keinen Boden mehr finden und keine Wurzel mehr schlagen können; dass nur so viel an ihnen noch am Leben sich erhält, als — etwa unter Benutzung der aristotelischen, leibnitzischen und kantischen Vorarbeiten — den modernen Verhältnissen, Anschauungsweisen und Anforderungen sich zweckmässig zu adaptiren gewusst hat.

Dass in Deutschland auch jetzt noch ein Mehreres möglich ist, dafür mag es schliesslich gestattet sein, beispielsweise noch einen der allerjüngsten Platoniker zu citiren, welcher den Platonismus, so wie er daliegt, getreu belässt und gleichwohl gar nicht gewillt ist — etwa mit

---

1) Vgl. S. 7. 2) Die *αἰτία*.

3) *Γνόντες ὅτι ἔστι (τι), τί ἔστι ζητοῦμεν* (Anal. post. II, 1; 89 b 34); *εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστι γνῶμεν* (Met. *Z*, 1; 1028 a 36; vgl. c. 6; 1031 b 6; Anal. post. II, 2; 90 a 9 ff.; c. 8, 93 a 16 ff.); *ἔοικε τὸ τί ἐστι γνῶναι χρήσιμον εἶναι πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις ὥσπερ ἐν τοῖς μαθήμασι* (de an. I, 1; 402 b 16). Vgl. S. 160.

Rücksicht auf die moderne Wissenschaft — ihm die Lebenskraft abzusprechen: dieser Platoniker ist A. Krohn. Er äussert sich in seinem Buche über den platonischen Staat etwa folgendermassen: Platon schwebte etwas Anderes vor als Wissenschaft in unserem Sinne, „welche die Nothwendigkeit in dem Flusse des Werdens sucht", er suchte die „ideale Bedeutung des Universums"; er ist der „Prophet der übersinnlichen Welt" ....; „was er sich im Einzelnen von irdischem Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode"....

„Es ist möglich, dass uns das nicht gefällt. Hat aber Platon zu unserem Gefallen gedacht und geschrieben? Den Sinnenmenschen wird er zurückstossen ... Die Andern aber, die an eine höhere[1]) Wahrheit glauben, danken ihm, dass er sie vor der Zuversicht wissenschaftlicher Erkenntniss geschützt und den Blick für ein reicheres Dasein geschärft hat". Es ist sein „unsterbliches Verdienst", „ein Wegweiser zu einem wahrhafteren Dasein geworden zu sein. Dadurch trat er aus dem Griechenthum hinaus ..... und wurde ein Geistesverwandter der mit dem Christenthum anbrechenden Culturepoche"[2]). —

Es ist Zeit, den Blick auf Platons positivistischen Gegner zurückzulenken.

28. Die Einführung des Werthbegriffs.

Es war zu erwarten, dass ein Mann wie Protagoras, den wir, selbst wenn die ethische Bedenklichkeit seiner Bestrebungen zugestanden wird[3]), doch jedenfalls für einen

---

[1]) Vgl. S. 167, Anm. 3.

[2]) a. a. O. 152 f.; 132; 138; 178; 180; 183. S. 177 wird zwar von Platons Zahlenspeculationen (Rep. 530 D ff.) bemerkt, dass sie „bis heut noch von Niemand bestätigt sind". „Indess wollen wir dem Genius der Zukunft, der uns seine Räthsel deuten wird, nicht allzu zuversichtlich vorgreifen". Vgl. oben S. 10 ff.; 58 ff.

[3]) Vgl. S. 222 ff.

nachdenklichen und scharfsinnigen Mann halten müssen, dass ein solcher, wenn er ein Buch mit dem Titel „Wahrheit“ schrieb, bei der öden und stumpfen Wahrheit und Erkenntniss, dass für mich und für den gegenwärtigen Moment wahr und wirklich ist, was mir jetzt erscheint, nicht stehen bleiben würde[1]): zumal gleich der erste Satz, der „den Menschen“ zum „Maass“ der Dinge erhob, mit einer energischen Normativbestimmung einsetzte[2]).

Auch Platon hat, wie es scheint[3]), anerkannt, dass

---

[1]) Vgl. Peipers S. 474.

[2]) die Platon freilich sogleich, als dem „Princip“ zuwiderlaufend, wieder aufgehoben hat. Vgl. o. S. 192.

[3]) Die Sache liegt nämlich historisch auch hier nicht ganz klar. Wenn wir die platonische Darstellung stricte beim Worte nehmen, so ist sogar alles, was in dieser Richtung beigebracht wird, von Platon entweder aus apologetischer Urbanität hinzugefügt oder höchstens aus Protagoras' sonstigem Verhalten und aus dem, was in andern mit dem „Princip“ mehr oder weniger disharmonirenden Aeusserungen desselben implicite enthalten schien, dialektisch gefolgert. Ja das Meiste wird zur Widerlegung des Protagoras vorgetragen, um schliesslich jenen Schlag der Selbstvernichtung zu ermöglichen, jene „περιτροπή“, die schon von Demokrit gegen Protagoras angewandt sein soll. Vgl. oben S. 13, Anm. 1. — Auch Peipers glaubt S. 457 ff., die Einführung des Werthbegriffs sei „höchstens ein gelegentlich gewähltes Auskunftsmittel, vielleicht auch nur eine von Platon gezogene Consequenz“. Dann bliebe für denjenigen, der die von Platon mit verständnissvoller Theilnahme vorgeführte, dann aber hart bekämpfte und schliesslich aufgegebene Ansicht im Gegensatz zu der dafür introducirten „idealistischen“ protagoreisch nennen wollte, nur der Rechtstitel, dass sie nirgends den Principien des protagoreischen Positivismus, wie wir ihn oben herauslösten, zuwiderläuft, im Gegentheil, dass sie im Keime und in theilweiser Ausführung dasjenige darstellt, was überhaupt auf positivistischem Standpunkt über das Problem der „Wahrheit“ und „Erkenntniss“ zu sagen wäre. — Indessen es scheint, dass der Sophist den Werthbegriff doch mehr als „gelegentlich“ anwandte, dass er ihn für die Lösung wenn nicht des ganzen Problems der Wissenschaftslehre so doch einiger Seiten desselben bewusst und ausdrücklich benutzte. Schon der erste Satz der Ἀλήθεια, das „μέτρον ἄνθρωπος“, liegt, wie gesagt, in dieser Richtung. Jedenfalls ist der Begriff durch die protagoreische Wirklichkeitslehre in keiner Weise präcludirt; vgl. Theaet. 169 D: ἡμῖν ξυνεχώρησεν ὁ Πρωταγόρας περί τε τοῦ ἀμείνονος καὶ χείρονος διαφέρειν τινάς (vgl. auch 166 D). Dieser Begriff enthält auch das Mittel

Protagoras, wenn er auch alle Vorstellungen Aller für gleich „wirklich“ erklärte, doch zwischen ihnen wieder einen erheblichen anderweitigen Unterschied statuirt habe, nämlich den Unterschied des Werthes. Wir sind überzeugt, dass dieser Unterschied auch für die Frage wegen der objectiven „Wahrheit“ der Meinungen und Urtheile von durchschlagender Bedeutung ist.

Wir stellen die bezüglichen Data aus Platon zusammen; wir verfolgen Platons Versuche, die Anfänge der Lehre weiter zu bilden und suchen sie unsererseits in dem angesponnenen Sinne zum Abschluss zu bringen.

Nachdem der protagoreische Satz „Maass ist der Mensch“ dahin gedrängt worden ist, dass die Warnehmungen der Affen, Schweine und Kaulquappen, dass auch die Warnehmungen unter mangelhaften und irregulären Bedingungen, dass Erinnerungs- und freie Vorstellungen jeder Art, dass Illusionen, Visionen, Hallucinationen, Träume — wir könnten unsererseits Doppel- und Spiegelbilder, entoptische Erscheinungen, „subjective“ Gehörsempfindungen u. dgl. hinzufügen — kurz: dass alle Objecte des Bewusstseins als gleich wirklich und als Wissensinhalte zugegeben werden müssen, fragt Platon: Was würde und könnte nun wohl Protagoras zu seiner Apologie sagen? „Er ist todt. Wir müssen selbst versuchen, ihm zu helfen. Er würde wohl auch seinerseits das alles sagen, was wir zu seiner Vertheidigung beibringen“[1]). Und was wäre dies?

Dies etwa: Mag man auch allen Bewusstseinserscheinungen, die sich irgend einem animal darbieten, als solchen, Wahrheit und Wirklichkeit[2]), und bei und in ihrem Erlebniss dem Empfindenden und Vorstellenden Erkenntniss, Wissenschaft[3]) zuschreiben: nicht verwischt und nicht angetastet wird dadurch der grosse allgemein bekannte

---

zur Parirung der demokritisch-platonischen „περιτροπή“: Es ist nun nicht ἕκαστος αὐτάρκης εἰς φρόνησιν; es ist nicht absurd, politische und häusliche φρόνησις und ἀρετή zu lehren (vgl. Prot 318E. Xen. Mem. I, 2. 14f.).

[1]) Theaet. 164 E. 165 E. Vgl. 169 D. 171 D.

[2]) ἀλήθεια. Vgl. S. 218 ff. [3]) ἐπιστήμη.

und anerkannte Werthunterschied zwischen Weisen und Thoren, zwischen Verständigen und Unverständigen[1]).

Was ist denn nun aber der Vorzug des Weisen und Klugen? — Es fehlt in der platonischen Beantwortung dieser Frage nicht an Beimischung derjenigen Farben, nach denen der Idealist gewöhnlich greift, wenn es sich um Charakteristik der „Sophisten" handelt: Der Weise hat die Fähigkeit, einen Andern in Beziehung auf die Beurtheilung von Gut und Schlecht u. dgl. umzustimmen — durch Ueberredung[2]) umzustimmen, wird man sofort im Sinne der platonischen Denkgewohnheiten ergänzen müssen —; und für seine Virtuosität in dieser Beziehung lässt er sich bezahlen. Aber abgesehen von diesem bei Platon unvermeidlichen Colorit enthält die Darstellung Züge, die das, was später ausdrücklicher gesagt wird und was zugleich dasjenige ist, was überhaupt gesagt werden kann, glücklich vorbereiten.

Gleich die Analogie des Arztes[3]), die herangezogen wird, ist werthvoll: Er überragt darin den unkundigen Laien, dass er durch seine Heilmittel denjenigen Zustand hervorzurufen weiss, welcher der bessere ist[4]). Ebenso ändert der weise und tüchtige Politiker und Erzieher[5]) durch Reden und Gründe[6]) die Vorstellungen[7]), indem er nicht sowohl, wie man gewöhnlich sagt — die Anwendbarkeit dieser Termini wird ausdrücklich abgelehnt — die falschen durch wahre, sondern die schlechteren durch bessere[8]) ersetzt.

Wie steht es? Liegen diese Bemerkungen ausserhalb

---

[1]) a. a. O. 166 D: *Ἐγὼ γὰρ φημὶ τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα .... μυρίον μέντοι διαφέρειν ἑτέρον ἕτερον αὐτῷ τούτῳ ..... καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι* ..... (vgl. 161 D E).

[2]) *πειθώ*. Vgl. S. 81, Anm. 3.

[3]) Für Platon selbst ist bekanntlich derselbe nicht Analogon des Sophisten, sondern des Philosophen. Vgl. z. B. Gorg. 501 A ff. Polit. 297 E.

[4]) *ἀμείνων* (Theaet. 167 A).

[5]) Vgl. Phaedr. 271 C ff.

[6]) *λόγοι*.

[7]) *φαντάσματα*.

[8]) *βελτίω* (Theaet. a. a. O. B).

des Rahmens desjenigen, was Protagoras selbst explicite oder implicite gedacht und gesagt hat? ist es nicht mindestens der Art, dass er es wirklich selbst zu seiner Vertheidigung gesagt haben könnte? widerstrebt es irgendwie dem positivistischen Prinzip? Sieht nicht sogar die ausdrückliche Vermeidung der Ausdrücke „Wissenschaft" und „Wahrheit" und die Ersetzung derselben durch Werthbegriffe und durch „Weisheit, Klugheit" wie ein Kunstgriff aus, welcher dem Protagoras selbst wohl zugetraut werden darf? Jedenfalls ist diese Sprechweise nicht platonisch[1]; und der Referent hat jedenfalls beabsichtigt, in dieser Wendung, der er unverkennbar einen Stich in's Spielerische oder Geschraubte zu geben sucht[2]), die Prosopoiie echt zu machen. Uebrigens war es vielleicht gar nicht so wunderlich und abgeschmackt, nachdem der Terminus Ἀλήθεια einmal durch die grundlegenden Sätze im Sinne von Wirklichkeit gebraucht war, für die Bedeutung Wahrheit sich nach einem Terminus weniger zweideutigen Charakters umzusehen.

Und möchten die bevorzugten Ausdrücke den Stilgesetzen wissenschaftlicher Terminologie[3]) selbst nicht ganz entsprechen, wären sie selbst nicht ohne Rücksicht auf frappirende, blendende Wirkung ersonnen: für das, was wir innerhalb aller subjectiv gewissen Wirklichkeit als das „Wahre" anzusprechen und auszusondern haben, ist in ihnen mit beifallswürdiger Bestimmtheit der Gesichtspunkt eines höheren Werthes in's Auge gefasst.

Nach dem platonischen Bericht freilich nur, damit — wie der sarkastisch-humoristische Schriftsteller die Sache wendet — klar werde, dass der Sophist des vielen

---

[1]) So wenig, dass Platon, wo er ganz er selbst ist, wie wir sahen, (vgl. S. 222 ff.) die beiden Bedeutungen von ἀληθής unbedenklich verwirrt. Auch nennt er umgekehrt schlechte Meinungen falsche: Die Erzählungen vom Hades z. B. heissen im Staat (vgl. Krohn, a. a. O. S. 11) falsch, weil sie den „Wächtern" schädlich sind. Vgl. auch Phileb. 40 E.

[2]) Vgl. z. B. ἃ δή τινες .... ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν.

[3]) Vgl. J. St. Mill Logic IV, 6.

Geldes werth sei, das er sich für seinen Wahrheits-Unterricht bezahlen liess.

29. Die Nützlichkeits-Urtheile.

Aber worin sollte denn wohl der höhere Werth der wahren vor den unwahren Behauptungen liegen? worauf sich gründen? welches soll der Massstab sein?

Es wird sich mit völliger Sicherheit und Genauigkeit nicht mehr feststellen lassen, wie viel Protagoras selbst für die Beantwortung dieser Fragen gethan hat. Was wir bei Platon lesen, scheint uns soviel immerhin deutlich zu machen, dass er gerade an dieser Leistung nicht unbetheiligt war.

Nach einigen für unsern gegenwärtigen Zweck irrelevanten Bemerkungen fährt Platon fort[1]): Aber man wird uns vielleicht nicht für befugt halten, im Namen des Protagoras ein Zugeständniss zu machen[2]). Wir wollen dasselbe daher aus seinem Buche selbst zu gewinnen suchen[3]): Zunächst hält freilich Jeder sich selbst für den Klügsten. Aber in Zeiten der Noth: im Kriege, in Krankheiten, auf der See erwartet man Rettung doch allein von den Sachverständigen, die sich durch nichts vor den Uebrigen auszeichnen als durch Wissen (*εἰδέναι*).

Würde also Protagoras keinen Vorzug des Wissens statuiren, würde er wirklich jedes Urtheil gelten lassen, so würde das Urtheil derer, die sich in Zeiten der Noth auf sachverständige Autoritäten verlassen, von seinen eigenen Prinzipien aus, seine Ansicht umstossen: Er würde seine eigene Lehre Lügen strafen, wenn er zugestände, dass auch die Ansicht derer, die glauben, dass er unrecht habe,

---

1) Theaet. 169 D ff.

2) Nämlich das Zugeständniss, dass trotz der Gleichwirklichkeit aller Vorstellungen und Erfahrungen doch nicht alle Individuen gleich weise und klug sind.

3) a. a. O. E: *μὴ τοίνυν δι' ἄλλων, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐκείνου λόγου ὡς διὰ βραχυτάτων λάβωμεν τὴν ὁμολογίαν.*

wahr sei[1]); für Niemand also wäre die „Wahrheit“ des Protagoras wahr[2]).

Durch diese selbstvernichtende Wendung[3]) soll Protagoras einerseits widerlegt, andererseits zu dem beabsichtigten Zugeständniss des Werthunterschieds gedrängt sein.

Indessen schon Andere haben bemerkt[4]), dass gerade der Titel des protagoreischen Buches, welcher von Platon in pointirtem Wortwitz zur Selbstvernichtung des Sophisten verwandt wird, schon von vornherein den Anspruch des Besserwissens vor Andern zu erheben scheine, den Platon erst indirekt dem Gegner als Zugeständniss abdrücken möchte. Bei der Spielerei und Verwirrung, die den platonischen Gebrauch von Sein und Wahrheit kennzeichnet[5]), lässt sich Recht und Unrecht des Protagoras und folgeweise sein und des Platon Verdienst um diesen Zug positivistischer Erkenntnisstheorie nicht genau bestimmen.

Jedenfalls zweifelt auch der platonische Sokrates a. a. O. nicht, dass der grosse Eristiker, lebte er noch, sich auch von diesem vermeintlich letalen Schlag wieder erholt und sich emporgearbeitet hätte; nun freilich, fügt er hinzu, „müssen wir schon mit uns selbst auskommen, so gut es geht“[6]). So wird denn von Neuem an den Werthunterschied der Urtheile angeknüpft. Sokrates ist der Meinung, dass der Logos des Protagoras auf diese Weise am ehesten aufrecht zu erhalten sei[7]). Es ist klar, dass, falls sich diese Meinung bestätigte, — und sie wird allerdings von Platon im Folgenden für eine umfangreiche Klasse von Fällen durchgeführt — damit ein für den Standpunkt des Protagoras so günstiges Argument und Zeugniss beigebracht wäre, dass die historische Frage, ob Platon den zugeführten

---

1) *οὐκοῦν τὴν αὑτοῦ ἂν ψευδῆ ξυγχωροῖ, εἰ τὴν τῶν ἡγουμένων αὐτὸν ψεύδεσθαι ὁμολογεῖ ἀληθῆ εἶναι* (171 B).

2) *οὐδενὶ ἂν εἴη ἡ Πρωταγόρου ἀλήθεια ἀληθής* (C).

3) Es ist die berühmte „*περιτροπή*“ (vgl. S. 264, Anm. 3).

4) S. 264, Anm. 1. 5) Vgl. S. 122 ff.

6) *ἡμῖν ἀνάγκη χρῆσθαι ἡμῖν αὐτοῖς, ὁποῖοί τινές ἐσμεν* (a. a. O. D).

7) *ταύτῃ ἂν μάλιστα ἵστασθαι.*

Succurs mehr aus eigenen oder aus Protagoras' Mitteln erstellt hat, hinter der andern sehr zurücktritt, aus welchen psychologischen Motiven und aus welchen objectiven Gründen er nach und trotz solcher Concession und Anerkennung seine unpositivistische Ideenlehre noch hat nothwendig finden können[1]). —

Was vorher bloss als Analogie benutzt war, wird demnächst zur Sache selbst als Beispiel herangezogen. Mag auch, heisst es, Jedem warm, trocken, süss u. s. w.[2]) sein, was ihm so erscheint, weil er so affizirt wird: in Gesundheitsangelegenheiten, wenn irgendwo, ist nicht die Ansicht jedes alten Weibes, Kindes oder gar Thieres hinreichend, sondern nur dessen, der heilen kann[3]).

Und was von dem Gute der Gesundheit gilt, das lässt sich auf alle andern Güter und Zwecke übertragen. Nicht Jeder ist im Stande zu sagen, was ihm und Andern gut und nützlich ist; nicht ist jedes scheinbare Gut auch ein wirkliches.

Diese Regel findet bis in die weitesten und höchsten Regionen ihre Anwendung. Gesetzgeber und Gesetze beabsichtigen wohl nach bestem Wissen und Vermögen mit ihren Anordnungen und Institutionen der Gesammtheit oder wenigstens der massgebenden Partei oder privilegirten Classe[4]) nützlich zu sein. Aber die Erfahrung lehrt, dass sie oft irren; sie irren, indem sie ihr Ziel verfehlen; was ihnen „gut" zu sein schien, stellt sich nachher in Wirklichkeit anders dar[5]). Ihre Meinung erwies sich

---

1) Vgl. S. 104, Anm. 1.

2) 171 E; Vgl. 178 B ... *λευκῶν, βαρέων, κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων. ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται αὑτῷ καὶ ὄντα.*

3) 172 A.

4) Platon und Aristoteles unterschieden bekanntlich nach dieser Differenz die guten von den schlechten Verfassungen.

5) Wir könnten hinzufügen, dass sie oft auch, aus Unkenntniss der richtigen Mittel das — wenn selbst richtig bestimmte — Ziel verfehlend, irre gehen.

als falsch; oder in protagoreischer Terminologie geredet: als schlecht[1]).

Es ist hiernach deutlich, dass die relativistischen Grundlagen der protagoreischen Erkenntnisslehre, mindestens auf dem Gebiet der Urtheile über Wohl und Wehe, nicht hindern würden, eine absolute Wahrheit zu constituiren. Nach Platon trifft das wahre Urtheil die Wirklichkeit. Die Wirklichkeit, mit der das wahre Nützlichkeitsurtheil sich zu decken hat, ist das beabsichtigte Gute. Der absolute Preis muss derjenigen Ansicht zukommen, welche dasselbe voll und ganz herbeizuführen weiss; sie ist ein Maximum, das nicht überschritten werden kann; sie ist ein absolutes Ideal; und ist doch ein Ideal, das keiner jenseitigen Wirklichkeit bedarf, ein Ideal, das in dieser erlebbaren Erfahrung zu erreichen — oder zu verfehlen ist.

30. Subsumtion des Nützlichkeits-Urtheils unter den Gattungsbegriff: Zukunfts-Urtheil. Schluss.

Platon hat diese Anfänge einer positivistischen Wissenschaftslehre noch einen Schritt weitergeführt.

Er fragt: Welches mag wohl der Klassenbegriff sein, welchem die das individuelle oder allgemeine, das körperliche oder geistige Wohl betreffenden Urtheile (bei denen der Begriff einer absoluten Wahrheit sich so klar herausstellt) einzuordnen sind?[2])

Es sind Urtheile, welche die Zukunft betreffen. Was von den Urtheilen über zukünftigen Nutzen und Schaden gilt, gilt von Zukunftsurtheilen überhaupt. Diejenigen sind,

---

[1]) *περὶ δὲ τἀγαθοῦ οὐδένα ἀνδρεῖον ἔθ᾽ οὕτως εἶναι, ὥστε τολμᾶν διαμάχεσθαι ὅτι καὶ ἃ ἂν ὠφέλιμα οἰηθεῖσα πόλις ἑαυτῇ θῆται, καὶ ἔστι ..... τούτου δή που στοχάζεται νομοθετουμένη, καὶ πάντας τοὺς νόμους, καθ᾽ ὅσον οἴεταί τε καὶ δύναται, ὡς ὠφελιμωτάτους ἑαυτῇ τίθεται .... ἦ οὖν καὶ τυγχάνει ἀεί, ἢ πολλὰ καὶ διαμαρτάνει ἑκάστη; οἶμαι ἔγωγε καὶ ἁμαρτάνειν* (177 D ff.).

[2]) .... *εἰ περὶ παντός τις τοῦ εἴδους ἐρωτῴη, ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν* (178 A).

protagoreisch ausgedrückt, (absolut) gut, d. h. wahr, welche die Zukunft, wenn sie einst ihrerseits gegenwärtige Wirklichkeit wird, bewährt. Diejenigen Personen, welche solche Urtheile auf einem bestimmten Gebiete prompt und zuverlässig zu gewinnen wissen, sind auf diesem Gebiete „Weise“, Kunst- und Sachverständige. Sie haben, können wir sagen, die einschlägige „Wissenschaft“ und „Erkenntniss“. Solche Wissenschaft schreibt Platon z. B. dem sachverständigen Arzt, Landmann und Musiker zu[1]).

Er schliesst seinerseits mit der siegesbewussten Bemerkung, dass neben der Peritrope[2]) der letzte Gedanke[3]) den Logos des Protagoras — nämlich die extreme und, wie es uns wenigstens schien, erst von Platon selbst und nicht ohne Sophistik in dies Extrem getriebene Lehre, dass Jeder in jedem Falle sein eigener Richter der Wahrheit sei — am meisten schlage. Und doch ist dieses Ergebniss für Platon selbst ungünstiger als für Protagoras. Es ist jedenfalls erstens so weit davon entfernt, dasjenige, was wir als den wichtigsten Bestandtheil und als das eigentliche Fundament der protagoreischen Doctrin, worauf es uns jedenfalls allein ankommt, herausgesondert haben, irgendwie zu alteriren, dass im Gegentheil die Wirklichkeit, mit der — ganz im platonischen Sinne — die postulirte Wahrheit congruent gedacht wird, durchaus hier den protagoreischen Charakter des unmittelbaren, gegen alle Skepsis gefeiten, bewussten Erlebnisses hat. Und zweitens ist mit dem zur Widerlegung des Protagoras in's Spiel gesetzten Gedanken ein Keim gewonnen, der, consequent und organisch ausgestaltet, eine so völlig zureichende Philosophie des Lebens und der Wissenschaft ermöglicht, dass zu der platonischen Ideenlehre keine Veranlassung mehr bleibt.

---

1) 178 C ff. Vgl. auch Phileb. 39 E f. 2) S. 269, Anm. 3.

3) Wir haben ihn wohl durchaus für einen von Platon selbst concipirten zu halten. Vgl. vor Allem: *Ἦ καὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι, ὦ Πρωταγόρα, ἔχει τὸ κριτήριον ἐν αὑτῷ καὶ οἷα ἂν οἰηθῇ ἔσεσθαι, ταῦτα καὶ γίγνεται ἐκείνῳ τῷ οἰηθέντι;* (Theaet. 178 B C).

Es wird in den beiden folgenden Capiteln unsere Aufgabe sein, einerseits zu zeigen, wie wenig die Philosophie Platons und seiner Nachfolger im Stande gewesen ist, die von ihr selbst gesteckten und die aus den theoretischen und praktischen Bedürfnissen des menschlichen Bewusstseins resultirenden Ziele und Ideale zu erreichen und zu verwirklichen und andererseits, dass der protagoreische Positivismus, so wie wir ihn in dem Obigen charakterisirt haben, dasjenige, was die Ideenlehre verfehlte, wirklich zu leisten im Stande ist.

Zunächst beabsichtigen wir, die beiden Standpunkte auf dem Gebiete der Ethik sich auseinandersetzen zu lassen. Es ist kein Zweifel und ist von uns auch schon oben mehrfach hervorgehoben worden[1]), dass es in innerster Tiefe und an erster Stelle ethische Motive waren, welche Platon jenen leidenschaftlich romantischen Abscheu gegen allen Sensualismus und Relativismus einflössten, der ihn schliesslich in seine Ideen-Metaphysik trieb. Er wollte lieber das positiv Gegebene mit seinen Füssen von sich stossen und Phantasiegebäude auf transcendente Grundlagen bauen, ehe er sich in dem Glauben an ein ewiges, unveränderliches, absolutes, objectiv gültiges Ideal des sittlich Guten irre machen liesse. Es ist kein Zweifel, dass auch jetzt noch es zu alleroberst immer ethische Bedenken sind, die jedem Versuche entgegenstehen, mit den erfahrungsmässig nachweisbaren, mit den gegebenen Materialien dem Leben und der Wissenschaft das erforderliche philosophische Fundament unterzulegen. Und doch dürfte sich ohne Schwierigkeit nachweisen lassen, wie wenig der platonische Verdacht, dass der protagoreische Empirismus und Relativismus die Sittlichkeit prinzipiell gefährde, auf einem haltbaren Grunde ruhe. Gerade hier war am ehesten mit antiplatonischen, positivistischen Principien vorwärts zu kommen[2]). Wir sind aber überhaupt der Meinung, dass diese Principien keinem berechtigten Bedürfniss und

---

[1]) Vgl. S. 23 f. [2]) Vgl. S. 224, Anm. 3.

Gefühle des Menschengeistes irgendwie den Weg verlegen.

Sollte nicht — was zunächst die Ethik angeht — schon aus dem bisher Entwickelten[1]) die Vermuthung aufsteigen, es möchte wohl gar gelingen, dem Begriffe des Nützlichen[2]), auf den wir im vorigen Paragraphen stiessen und der gewiss das irdischste und vulgärste aller Motive bezeichnet, und letztlich auf die Begriffe des Bedürfnisses, Reizes und Interesses, der Befriedigung und Lust zurückführt, mit Hilfe vor Allem der Associations- und Evolutionslehre[3]), allmählich eine so umfassende Weite und so emporweisende Richtung zu verleihen, dass er nicht bloss die Kraft gewinnt, die sinnlich genusssüchtige und leichtsinnige Ausbeutung des Moments um den Preis einer langwierigen, lästigen oder qualvollen Zukunft zu verhüten, sondern auch jede den Einzelnen in Zucht und Dienst nehmende Haus-, Staats- und Gesellschafts-Moral mit Impulsen der Gerechtigkeit, der Humanität, der Rücksicht auf die allgemeine, materielle und geistige Wohlfahrt so zu erfüllen[4]), dass von den positivistischen Grundsätzen des Protagoras selbst da nicht abgegangen zu werden braucht, wo seine eigenen Ableitungen ihrer individuellen, zeitlichen und nationalen Befangenheit völlig entkleidet und wohl gar in unendliche Aufgaben übergeleitet werden?

Ein solcher Positivismus möchte es dann allerdings fraglich erscheinen lassen, warum er nicht auch auf den Namen Idealismus Ansprüche habe.

---

[1]) Vgl. S. 47, Anm. 5; S. 52, Anm. 2; S. 53, Anm. 1. 3; S. 243 f.; 254 f.; 257, Anm. 3; 258; 260.

[2]) Selbst Platon bemerkt (vgl. o. S. 21): *κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν* (Rep. 457 B) .... *οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἑκάστου.... οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστί, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ᾖ πεποιημένον ἢ πεφυκός;* (601 D).

[3]) Vgl. oben S. 49 ff.

[4]) Vgl. vorläufig G. Th. Fechner, das höchste Gut, 1846, S. 5. 17. 21 f. 27. 43. 45 ff. und oben S. 150, Anm.; S. 165, Anm. 2.

Nur freilich: da er ganz von dieser Welt wäre[1]), wäre es der platonische sicher nicht. Und auch der kantische könnte es nicht sein. Obwohl auch er mit „selbstgemachten“ Begriffen und Ideen operiren würde, so würden sie doch nicht — wie bei Kant — aus „reiner Spontaneität“ entstanden sein[2]). Auch sie müssten aus „sinnlichen“ Wurzeln hervorspriessen. Die „Phantasie“ und der „Wunsch“ würden eher als die Erzeuger zu nennen sein als die kantische „Vernunft“[3]). Und diese Erzeugung würde denjenigen Gesetzen unterstellt sein müssen, denen erfahrungsmässig die Entwickelung des Bewusstseins überhaupt gehorcht[4]).

---

1) Vgl. § 11; § 16; § 26 f.; S. 271.
2) Vgl. S. 159; 175, Anm. 2.
3) Vgl. Kants Analogien, S. 309, Anm. 216; oben S. 158, Anm. 3.
4) Vgl. S. 163 f. 229.

